Dr. H. Sahid HM, M.Ag.

'ULŪM AL-QUR'AN

(Memahami Otentifikasi al-Qur'ān)

‘ULŪM AL-QUR’ĀN

(Memahami Otentifikasi al-Qur’ān)

Dr. H. Sahid HM, M.Ag.

‘ULŪM AL-QUR’ĀN

(Memahami Otentifikasi al-Qur’ān)

KATA PENGANTAR

Segala puji penulis sampaikan ke hadirat Allah SWT atas anugerah yang telah diberikan kepada penulis. Atas *taufiq* dan *hidāyah* Allah yang diberikan kepada penulis, buku '*Ulūm al-Qur'ān: Memahami Otentifikasi al-Qur'ān* dapat diselesaikan.

Orang yang mengerti bahasa Arab, tidak berarti dia bisa memahami al-Qur'ān. Pemahaman orang terhadap al-Qur'ān menjadi parsial jika tidak menguasai instrumen ilmu yang berbasis pada al-Qur'ān itu sendiri dan realitas alam. Penguasaan terhadap kaidah bahasa Arab tidak cukup untuk menafsirkan al-Qur'ān tetapi memerlukan berbagai epistemologi yang berbasis pada eksistensi dan keadaan al-Qur'ān. Melakukan interpretasi terhadap al-Qur'ān dengan cara yang benar dan bertanggung jawab adalah kewajiban umat Islam dan harus dilakukan dengan pendekatan melalui berbagai dimensi ilmu yang mendukung.

Buku '*Ulūm al-Qur'ān: Memahami Otentifikasi al-Qur'ān* adalah referensi Perguruan Tinggi Agama Islam sebagai mata kuliah wajib dengan nama *Studi al-Qur'ā*n atau *'Ulūm al-Qur'ān.* Dengan

demikian, buku ini diharapkan menjadi pegangan bagi mahasiswa atau dosen secara khusus dan masyarakat secara umum.

Penulis sadar, dalam buku *'Ulūm al-Qur'ān: Memahami Otentifikasi al-Qur'ān* terdapat kesalahan yang membutuhkan koreksi. Penulis mengharap kepada segenap pembaca agar memberikan saran demi keutuhan naskah. Untuk edisi berikutnya, penulis berasuha melakukan revisi demi kesempurnaan terbitan.

Kepada penebit Pustaka Idea yang dengan ikhlas menerbitkan buku ini dan memasarkannya ke masyarakat, penulis ucapkan terima kasih. Semoga Allah memberikan pahala yang berlipat ganda atas upaya publikasi ke masyarakat. Selain itu, mudah-mudahan buku ini berguna dan bermanfaat.

Penulis,

Sahid HM

PEDOMAN TRANSLITERASI

Pedoman transliterasi dari Arab ke Indonesia yang diberlakukan dalam penulisan ini:

No	Arab	Latin	No	Arab	Latin	No	Arab	Latin
1	ا	'	11	ز	z	21	ق	q
2	ب	b	12	س	s	22	ك	k
3	ت	t	13	ش	sy	23	ل	l
4	ث	ts	14	ص	sh	24	م	m
5	ج	j	15	ض	dl	25	ن	n
6	ح	ḥ	16	ط	th	26	و	w
7	خ	kh	17	ظ	dh	27	ه	h
8	د	d	18	ع	‘	28	ء	’
9	ذ	z	19	غ	gh	29	ي	y
10	ر	r	20	ف	f			

DAFTAR ISI

BAB I
KERANGKA KONSEPTUAL 'ULŪM AL-QUR'ĀN

A. Definisi *'Ulūm al-Qur'ān*

Secara etimologis, *'ulūm* adalah jamak dari kata *'ilm* yang maknanya sinonim dengan *ma'rifah, fahm*, dan *yaqīn*.[1] Menurut sebagian pendapat, kata *'ilm* adalah isim jenis yang berarti pengetahuan.[2] Dalam bahasa Ingris, ilmu adalah *science* yang berarti pengetahuan.[3] Kata *science* berasal dari bahasa Yunani, yaitu *scientia* yang berarti pengetahuan. Pengertian ini jika ditarik dalam konteks umum, yaitu himpunan pengetahuan yang dikumpulkan melalui proses pengkajian dan dapat diterima oleh rasio.[4] Ada yang berpendapat bahwa ilmu adalah gambaran lengkap tentang fakta-fakta pengalaman manusia yang disusun melalui metode tertentu dengan mempergunakan istilah-istilah yang disederhanakan.[5] Selain itu, ada pula yang mengatakan,

---

[1] Usman, *Ulumul Qur'an* (Yogyakarta: Penerbit Teras, 2009), 1.
[2] Abdul Djalal H.A., *Ulumul Qur'an* (Surabaya: Bina Ilmu, 1998), 2.
[3] Endang Saifuddin Anshari, *Ilmu, Filsafat, dan Agama* (Surabaya: Bina Ilmu, 1993), 47.
[4] A. Baiquni, *Islam dan Ilmu Pengetahuan Modern* (Bandung: Pustaka, 1983), 1.
[5] George Thomas White Petrik, *Introduction to Philosophy* (London: t.p., 1985), 373-374.

ilmu pengetahuan adalah ilmu yang bersifat empiris, rasional, umum, dan merupakan satu kesatuan. Dengan demikian, ilmu adalah usaha yang dilakukan untuk mengetahui masalah-masalah yang dirumuskan dalam satu disiplin ilmu yang terdapat dalam alam pikiran sehingga mengharuskan pemiliknya mampu membedakan sesuatu dari lainnya.

Beberapa pengertian di atas mendeskripsikan bahwa ilmu pengetahuan adalah fakta-fakta pengalaman manusia yang disusun secara seksama dan sistematis, sehingga ia merupakan satu kesatuan yang utuh dan saling berkaitan. Fakta-fakta tersebut diproses melalui pengkajian yang mendalam berupa pengamatan, penggolongan, penguraian, dan penyimpulan.[6] Pengertian ilmu yang berkembang dalam berbagai istilah kemudian dipakai sebagai nama dari pengetahuan tentang al-Qur'ān.

Al-Qur'ān secara etimologis diambil dari kata قرأ - يقرأ - قراءة - وقرآنا yang berarti "sesuatu yang dibaca" (المقروء). Dengan demikian, umat Islam dianjurkan agar membaca al-Qur'ān. Selain itu, al-Qur'ān mengambil bentuk *al-qirā'ah* (القراءة) yang berarti menghimpun dan mengumpulkan (الضم والجمع). Dalam hal ini, al-Qur'ān menghimpun beberapa huruf, kata, dan kalimat secara tertib sehingga tersusun rapi dan benar.[7] Dengan demikian, al-Qur'ān yang merupakan kumpulan dari huruf, kata, dan kalimat menjadi kitab umat Islam adalah pegangan yang harus dibaca.

Kata *'ulūm al-Qur'ān* merupakan komulasi dari kata *'ulūm* (ilmu-ilmu) dan al-Qur'ān (kitab suci umat Islam). Dua komulasi ini dalam istilah *naḥ*w disebut konsep *idlāfi*. Dengan demikian, *'ulūm al-Qur'ān* berarti ilmu-ilmu al-Qur'ān. Penggunaan kata jamak (*'ulūm al-Qur'ān*), tidak dengan *mufrad* (*'ilm al-Qur'ān*) menunjukkan bahwa istilah tersebut tidak ditujukan pada satu cabang ilmu pengetahuan yang bertalian dengan al-Qur'ān, tetapi

---

6 Abudin Nata, *Al-Qur'an dan Hadits* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1995), 94.

7 Mannā' al-Qaththān, *Mabāḥits fī 'Ulūm al-Qur'ān* (t.t.p.: Mansyūrāt al-'Ashr al-Ḥadīts, 1990), 20.

mencakup semua ilmu yang berkaitan dengan al-Qur'ān. Oleh karena itu, kajian *'ulūm al-Qur'ān* sangat luas.

Untuk mempertegas dua rangkaian kata di atas, akan dijelaskan kedua kata tersebut. Ada beberapa definisi tentang *'ulūm al-Qur'ān* yang dituangkan oleh para ulama, di antaranya adalah:

عُلُوْمُ الْقُرْاٰنِ هُوَ مَبَاحِثُ تَتَعَلَّقُ بِالْقُرْاٰنِ الْكَرِيْمِ مِنْ نَاحِيَةِ نُزُوْلِهِ وَتَرْتِيْبِهِ وَجَمْعِهِ وَكِتَابَتِهِ وَقِرَائَتِهِ وَتَفْسِيْرِهِ وَإِعْجَازِهِ وَنَاسِخِهِ وَمَنْسُوْخِهِ وَدَفْعِ الشُّبْهِ عَنْهُ وَنَحْوِ ذَلِكَ.

> *'Ulūm al-Qur'ān adalah beberapa pembahasan yang berhubungan dengan al-Qur'ān al-Karīm dari aspek turun, susunan, pengumpulan, tulisan, bacaan, penafsiran, mukjizat, nāsikh, mansūkh, menolak hal yang mendatangkan keraguan, dan semacamnya.*[8]

اَلْعِلْمُ الَّذِى يَتَنَاوَلُ الْأَبْحَاثَ الْمُتَعَلِّقَةَ بِالْقُرْاٰنِ مِنْ حَيْثُ مَعْرِفَةِ أَسْبَابِ النُّزُوْلِ وَجَمْعِ الْقُرْاٰنِ وَتَرْتِيْبِهِ وَمَعْرِفَةِ الْمَكِّيِّ وَالْمَدَنِيِّ وَالنَّاسِخِ وَالْمَنْسُوْخِ وَالْمُحْكَمِ وَالْمُتَشَابِهِ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا لَهُ صِلَةٌ بِالْقُرْاٰنِ.

> *Ilmu yang mencakup pembahasan-pembahasan yang berhubungan dengan al-Qur'ān dari segi pengetahuan tentang sebab-sebab turun, pengumpulan al-Qur'ān dan urutan-urutannya, pengetahuan tentang makkī dan madanī, nāsikh dan mansūkh, muḥkam dan mutasyābih, dan hal-hal lain yang ada hubungannya dengan al-Qur'ān.*[9]

Menurut Syadali dan Rofi'i,[10] kedua definisi di atas pada dasarnya sama. Keduanya menunjukkan bahwa *'Ulūm al-Qur'ān* adalah kumpulan sejumlah pembahasan yang pada dasarnya merupakan ilmu yang berdiri sendiri. Ilmu-ilmu ini tidak ke-

---

[8] 'Abd al-'Adhīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, juz 1 (Mesir: Dār al-Fikr, 1988), 27.

[9] al-Qaththān, *Mabāḥits*, 15

[10] Ahmad Syadzali dan Ahmad Rofi'i, *Ulumul Quran I* (Bandung: CV Pustaka Setia, 1997), 13-14.

luar dari ilmu agama dan bahasa. Masing-masing menampilkan sejumlah aspek pembahasan yang dianggapnya penting. Objek pembahasannya adalah al-Qur'ān.

Adapun perbedaan terletak pada tiga hal. *Pertama,* pada aspek pembahasan. Definisi pertama menampilkan sembilan aspek pembahasan dan yang kedua menampilkan lima pembahasan. *Kedua,* meskipun keduanya tidak membatasi pembahasan pada aspek-aspek yang ditampilkan, namun definisi pertama lebih luas cakupannya dari yang kedua, karena definisi pertama diawali dengan kata مباحث yang merupakan bentuk jamak (صغة منتهى الجمع) dan menyebutkan secara eksplisit penolakan hal-hal yang bisa menimbulkan keragu-raguan terhadap al-Qur'ān sebagai bagian dari pembahasan. Sedang definisi kedua tidak demikian. Perbedaan ketiga ialah aspek pembahasan yang ditampilkan tidak semuanya sama di antara keduanya. Misalnya, dalam definisi pertama disebutkan bahwa penulisan al-Qur'ān, *qirā'ah*, penafsiran, dan kemukjizatan al-Qur'ān sebagai bagian pembahasan. Sementara itu, dalam definisi kedua, semua pembahasan itu tidak disebutkan. Hanya saja, pengetahuan tentang ayat-ayat *makkīyah* dan *madanīyah* serta ayat-ayat *muḥkamāt* dan *mutasyābihāt* yang tidak tersebut dalam definisi pertama disebutkan dalam definisi kedua.

Dengan melihat persamaan dan perbedaan antara kedua definisi tersebut dapat diketahui bahwa definisi pertama lebih lengkap dibanding dengan definisi kedua. Cakupan definisi pertama lebih luas dari yang kedua. Dengan sifatnya yang luas ini, definisi pertama menjadi lebih akomodatif terhadap ilmu-ilmu al-Qur'ān yang selalu berkembang. Penjelasan di atas juga menunjukkan adanya dua unsur penting dalam definisi *'ulūm al-Qur'ān. Pertama,* ilmu ini merupakan kumpulan sejumlah pembahasan. *Kedua,* pembahasan ini mempunyai hubungan dengan al-Qur'ān, baik dari aspek keberadaannya sebagai al-Qur'ān maupun aspek pemahaman kandungannya sebagai

[11] Romli Abdul Wahid, *Ulumul Qur'an* (Jakarta: Rajawali, 1994), 10.

pedoman dan petunjuk hidup bagi manusia.[11]

Selain dua definisi di atas, terdapat definisi lain yang diungkap oleh para ulama, di antaranya:

عُلُوْمُ الْقُرْاٰنِ هُوَ عِلْمٌ يَبْحَثُ عَنْ أَحْوَالِ الْكِتَابِ الْعَزِيْزِ مِنْ جِهَةِ نُزُوْلِهِ وَسَنَدِهِ وَاٰدَابِهِ وَأَلْفَاظِهِ وَمَعَانِيْهِ الْمُتَعَلَّقَةِ بِالْأَحْكَامِ وَغَيْرِ ذَلِكَ.

'Ulūm al-Qur'ān ialah ilmu yang membahas seluk-beluk al-Qur'ān dari aspek turun, sanad, tatacara, lafal, dan maknanya yang berhubungan dengan hukum, dan lain-lain.[12]

يُقْصَدُ بِعُلُوْمِ الْقُرْاٰنِ الْأَبْحَاثُ الَّتِى تَتَعَلَّقُ بِهَذَا الْكِتَابِ الْمَجِيْدِ الْخَالِدِ مِنْ حَيْثُ النُّزُوْلِ وَالْجَمْعِ وَالتَّرْتِيْبِ وَالتَّدْوِيْنِ وَمَعْرَفَةِ أَسْبَابِ النُّزُوْلِ وَالْمَكِّيِّ وَالْمَدَنِيِّ وَمَعْرَفَةِ النَّاسِخِ وَالْمَنْسُوْخِ وَالْمُحْكَمِ وَالْمُتَشَابِهِ وَغَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْأَبْحَاثِ الْكَثِيْرَةِ الَّتِى تَتَعَلَّقُ بِالْقُرْاٰنِ الْعَظِيْمِ.

Yang dimaksud 'ulūm al-Qur'ān ialah beberapa pembahasan yang berhubungan dengan al-Qur'ān dari aspek turun, pengumpulan, susunan, dan pembukuannya; mengetahui sebab-sebab turun, makkī, dan madanī; mengatahui nāsikh dan mansūkh, muḥkam dan mutasyābih; dan berbagai pembahasan lain yang berhubungan dengan al-Qur'ān.[13]

Jika diperhatikan beberapa definisi di atas, tampak bahwa *'ulūm al-Qur'ān* dapat diketahui dengan berpegang pada dua hal, yaitu riwayat dan rasio. Ilmu-ilmu yang diperoleh melalu riwayat adalah ilmu yang berhubungan dengan transmisi seperti *'ilm al-qirā'ah* dan *'ilm nuzūl al-Qur'ān. 'Ilm al-qirā'ah* adalah ilmu al-Qur'ān yang membicarakan segala sesuatu yang berhubungan dengan bacaan, sedang *'ilm nuzūl al-Qur'ān* adalah ilmu al-Qur'ān yang membahas segala sesuatu yang berhubungan dengan turunnya al-Qur'ān yang meliputi *'ilm mawāthin al-nuzūl*

---

12 Jalāl al-Dīn al-Suyūthī, *Itmām al-Dirāyah* (Mesir: 'Īsā al-Bābī al-Ḥalabī, t.t.), 47.

13 Muḥammad 'Alī al-Shābūnī, *al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Mesir: Dār al-Shābūnī, 2003), 7.

(ilmu tempat turunnya al-Qur'ān), *'ilm tawārīkh al-nuzūl* (ilmu waktu turunnya al-Qur'ān), dan *'ilm asbāb al-nuzūl* (ilmu sebab turunnya al-Qur'ān).

Ilmu yang berdasarkan rasio adalah ilmu al-Qur'ān yang membahas segala sesuatu yang berhubungan dengan berbagai aspek yang dapat dilihat atau diambil dari al-Qur'ān. Karena aspeknya sangat luas maka ilmu yang berhubungan dengan *'ulūm al-Qur'ān* sangat banyak jenis dan macamnya.

B. Ruang Lingkup *'Ulūm al-Qur'ān*

Ulama berbeda pendapat tentang ruang lingkup pembahasan *'ulūm al-Qur'ān.* Mayoritas ulama berpendapat bahwa ruang lungkup *'ulūm al-Qur'ān* yang mencakup berbagai segi dari al-Qur'ān berkisar di antara ilmu bahasa Arab *(al-lughah al-'Arabīyah)* dan pokok agama *(ushūl al-dīn)*, karena yang dibahas dalam *'ulūm al-Qur'ān* adalah ilmu yang membicarakan al-Qur'ān sebagai *i'jāz* dan *hidāyah.* Dalam pembahasan al-Qur'ān sebagai mukjizat, tercakup berbagai cabang ilmu bahasa seperti *'ilm al-i'rāb, 'ilm al-qirā'ah, 'ilm al-naḥw, 'ilm al-sharf, 'ilm al-badī', 'ilm al-ma'ānī, 'ilm al-bayān, 'ilm adab al-nushūsh, 'ilm majāz al-Qur'ān, 'ilm gharīb al-Qur'ān, dan 'ilm al-muḥkam wa al-mutasyābih.* Dalam pembahasan al-Qur'ān sebagai *hidāyah* (pedoman), di dalamnya tercakup *'ilm al-kalām* (ilmu tauhid), *'ilm nuzūl al-Qur'ān, 'ilm asbāb al-nuzūl, 'ilm tārīkh al-Qur'ān, 'ilm al-makkī wa al-madanī, 'ilm al-nāsikh wa al-mansūkh, 'ilm aqsām al-Qur'ān, 'ilm amtsāl al-Qur'ān,* dan *'ilm tafsīr al-Qur'ān.*[14]

Al-Bulqīnī dalam kitabnya *Mawāqi' al-'Ulūm min Mawāqi' al-Nujūm* membahas setidaknya lima puluh macam ilmu al-Qur'ān. Jalal al-Dīn al-Suyūthī dalam kitabnya *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* membahas delapan puluh macam cabang ilmu, sedang

---

[14] Ahmad Izzan, *Ulumul Qur'an: Telaah Tekstualitas dan Kontekstualitas Alqura*n (Bandung: Tafakkur, 2009), 8.

dalam kitab *al-Tahbīr fī 'Ulūm al-Tafsīr* membicarakan seratus dua cabang ilmu. Badr al-Dīn al-Zarkasyī dalam kitab *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān* membahas seratus enam puluh cabang ilmu. Bahkan, Abū Bakr ibn al-'Arabī dalam kitab *Qanāt al-Ta'wīl* mengatakan bahwa *'ulūm al-Qur'ān* memiliki 77.450 cabang ilmu—empat kali lipat dari kalimat yang ada dalam al-Qur'ān. Setiap kalimat memiliki arti lahir (eksoteris), batin (esoteris), *ḥadd* (*tertentu*), dan *mathā'* (yang diharapkan).[15]

Al-Qur'ān pada dasarnya dapat diketahui dengan dua cara, yaitu dengan jalan *naql* dan dengan jalan *'aql*. Dari dua cara ini, maka ruang lingkup *'ulūm al-Qur'ān* dibagi menjadi dua, yaitu:[16]

1. Ilmu yang berhubungan dengan riwayat, yaitu ilmu yang pendekatannya berdasarkan riwayat dari Rasulullah, sahabat, dan *tābi'īn*. Ilmu semacam ini, antara lain adalah ilmu tentang *qirā'ah* (bacaan), tempat turun ayat, sebab, waktu, sebab turunnya, dan yang semisalnya.
2. Ilmu yang berhubungan dengan *dirāyah*, yaitu ilmu yang diperoleh dengan jalan penelaahan secara mendalam. Ilmu semacam ini, antara lain adalah makna ayat yang berhubungan dengan hukum, sosial, psikologi, dan lain-lain.

Dalam konteks yang berbeda, al-Zarqānī berpendapat bahwa al-Qur'ān adalah kitab *hidāyah* dan mukjizat. Dari kedua sisi ini al-Qur'ān diturunkan. Atas kedua dasar itu, al-Qur'ān memberikan petunjuk. Setiap ilmu pengetahuan yang berhubungan dengan al-Qur'ān dari aspek *qur'āniyah* maupun dari segi *hidāyah* dan mukjizat merupakan bagian dari *'ulūm al-Qur'ān*. Ilmu semacam ini tampak menjadi ilmu yang berkaitan dengan agama dan bahasa Arab. Untuk itu, al-Zarqānī berpendapat bahwa ilmu-ilmu kealaman, seperti ilmu pengetahuan alam dan ilmu-ilmu lain yang berkaitan dengan teknologi, misalnya matematika, kimia,

---

15 Ibid.
16 Teungku Muhammad Hasbi Ash Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur'an/Tafsir* (Semarang: PT Pustaka Rizki Putra, 2000), 102.
17 al-Zarqānī, *Manāhil*, juz 1, 24.

astronomi, teknik, ekonomi, sosial psikologi, dan biologi, tidak pada tempatnya jika digolongkan pada *'ulūm al-Qur'ān.*[17]

Tentang macam-macam ruang lingkup *'ulūm al-Qur'ān*, Hasbi Ash Shiddieqiey mengulas secara garis besar mengenai pokok-pokok,[18] yaitu:

1. *'Ilm mawāthin al-nuzūl*, yaitu ilmu yang menerangkan dan menjelaskan masa turun ayat, musim, awal, dan akhirnya.
2. *'Ilm tārīkh al-nuzūl*, yaitu ilmu yang menerangkan dan menjelaskan masa turun ayat dan tertib turunnya satu demi satu, dari awal turun hingga akhirnya, dan tertib surat dengan sempurna.
3. *'Ilm asbāb al-nuzūl*, yaitu ilmu yang menerangkan sebab-sebab turunnya ayat.
4. *'Ilm al-qirā'ah*, yaitu ilmu yang menerangkan macam-macam qirā'ah yang diterima Rasulullah.
5. *'Ilm al-tajwīd*, yaitu ilmu yang menerangkan cara membaca, tempat mulai dan berhentinya; dan lain-lain yang berhubungan dengan itu.
6. *'Ilm gharīb al-Qur'ān*, yaitu ilmu yang menerangkan kata-kata yang ganjil dan tidak terdapat dalam percakapan sehari-hari. Ilmu ini menerangkan makna kata-kata yang halus, tinggi, dan pelik.
7. *'Ilm i'rāb al-Qur'ān*, yaitu ilmu yang menerangkan baris al-Qur'ān dan kedudukan lafal dalam *ta'bīr* (susunan kalimat).
8. *'Ilm al-wujūh wa al-nadhā'ir,* yaitu ilmu yang menerangkan kata-kata al-Qur'ān yang memiliki banyak arti, menerangkan makna yang dimaksud pada satu tempat.
9. *'Ilm ma'rifat al-muḥkam wa al-mutasyābih,* yaitu ilmu yang menerangkan ayat-ayat yang dipandang *muḥkam* dan *mutasyābih*.

[18] Ash Shiddieqy, *Sejarah*, 100-102.

10. *‘Ilm al-nāsikh wa al-mansūkh*, yaitu ilmu yang menerangkan ayat-ayat yang dianggap *nāsikh* dan *mansūkh* oleh sebagian ahli tafsir.
11. *‘Ilm badā’i‘ al-Qur’ān*, yaitu ilmu yang menerangkan keindahan-keindahan susunan bahasa al-Qur’ān.
12. *‘Ilm i‘jāz al-Qur’ān*, yaitu ilmu yang menerangkan kekuatan susunan lafal al-Qur’ān yang memiliki nilai mukjizat, dapat melemahkan ahli bahasa.
13. *‘Ilm tanāsub al-āyāt wa al-suwar*, yaitu ilmu yang menerangkan persesuaian antara satu ayat dan surat, baik ayat dan surat yang ada di muka maupun yang ada di belakang.
14. *‘Ilm aqsām al-Qur’ān*, yaitu ilmu yang menerangkan arti dan maksud-maksud sumpah Allah yang terdapat dalam al-Qur’ān.
15. *‘Ilm amtsāl al-Qur’ān*, yaitu ilmu yang menerangkan perumpamaan-perumpamaan al-Qur’ān, yakni menerangkan ayat-ayat perumpamaan yang dikemukakan al-Qur’ān dan menyerahkannya.
16. *‘Ilm jidāl al-Qur’ān*, yaitu ilmu yang menerangkan macam-macam diplomasi yang telah dihadapkan al-Qur’ān kepada orang-orang musyrik dan orang-orang kafir.
17. *‘Ilm adab tilāwat al-Qur’ān*, yaitu ilmu yang menerangkan segala bentuk aturan yang harus dipakai dan dilaksanakan dalam membaca al-Qur’ān.

Menurut Kadar Yusuf,[19] secara garis besar *‘ulūm al-Qur’ān* dapat dikategorikan menjadi dua macam. *Pertama,* ilmu-ilmu yang diambil (*istinbāth*) dari al-Qur’ān. Yang termasuk dalam ketegori ini, adalah ilmu fiqh, ushūl fiqh, tafsir, balaghah, kaidah-kaidah bahasa, akidah, akhlak, dan sejarah. *Kedua*, ilmu yang menjadi syarat atau alat untuk memahami al-Qur’ān. Yang termasuk dalam kategori ini, misalnya:

---

[19] Kadar M. Yusuf, *Studi al-Qur’an* (Jakarta: Penerbit Amzah, 2012), 3-4.

'Ilm nuzūl al-Qur'ān. Kajian ini mencakup penyampaian al-Qur'ān dari Allah kepada Muhammad, *al-makkī wa al-madanī,* ayat paling awal dan paling akhir diturunkan, ayat yang turun di malam hari *(al-lailīyah)* dan di siang hari *(al-nahārīyah),* ayat yang turun dalam perjalanan, ayat yang turun ketika Nabi berada di tempat tinggalnya, ayat yang turun ketika Nabi berada dalam perjalanan, dan ayat yang berulangkali turun .

*'Ilm al-qirā'a*h. Hal ini mencakup cara memuliakan bacaan, membaca *waqf, madd, idghām*, dan lain sebagainya. Termasuk juga dalam kajian ini perbedaan para ulama dalam membacanya; ada bacaan yang *mutawātir, āḥād, masyhūr,* dan *syādz.*

Kajian tentang makna al-Qur'ān yang berhubungan dengan hukum, seperti lafal *'ām* yang tetap dalam keumumannya, *'ām* yang telah di-*takhshīsh, manthūq, mafhūm, muthlaq, muqayyad,* dan lain-lain.

Kajian tentang makna al-Qur'ān yang berkaitan dengan lafal seperti *i'jāz, ithnāb, musāwa, qashr,* dan lain-lain.

Yang dimaksud dalam kajian *'ulūm al-Qur'ān* adalah klasifikasi yang kedua. Dalam konteks ini, berbagai rumusan yang diungkap oleh ulama, tampaknya lebih menekankan pada alat atau cara untuk memahami al-Qur'ān, bukan produk. Dengan demikian, meskipun mereka berbeda dalam memberikan bagian-bagian yang dibahas dalam kajian *'ulūm al-Qur'ān*, inti sasaran yang dikaji relatif sama.

C. Urgensi *'Ulūm al-Qur'ān*

'Ulūm al-Qur'ān mempunyai kaitan yang erat dengan tafsir. Dalam hal ini tafsir adalah salah satu kajian dalam '*ulūm al-Qur'ān*. Dalam menafsirkan al-Qur'ān, '*ulūm al-Qur'ān* sangat diperlukan oleh seorang mufassir. Dengan menguasai *'ulūm al-Qur'ān*, mufassir terbantu dalam memahami ayat-ayat tersebut. Dengan demikian, urgensi *'ulūm al-Qur'ā*n dalam memahami ayat-ayat al-Qur'ān sama dengan urgensi *'ulūm al-ḥadīts* dalam memahami hadis; hadis tidak akan dapat dikuasai dan dipahami

tanpa menguasai ilmu hadis terlebih dahulu sebagaimana al-Qur'ān tidak dapat dipahami tanpa mengetahui *'ulūm al-Qur'ān.*

Bahasa al-Qur'ān mengandung uslub-uslub yang berbeda dengan bahasa lain seperti sumpah (*qasam*) dan perumpamaan (*amtsāl*). Seseorang tidak dapat memahami uslub-uslub itu jika dia tidak mempelajarinya. Kajian terhadapnya merupakan bagian dari pembahasan *'ulūm al-Qur'ān*. Seseorang, misalnya akan menemui kesulitan memahami ayat-ayat yang mengandung *qasam* dan tidak akan memahami uslub-uslub yang terkandung dalam *qasam* jika tidak dipelajari, demikian pula *amtsāl.* Kedua hal ini termasuk dalam kajian *'ulūm al-Qur'ān*, yang disebut dengan *aqsām al-Qur'ān* dan *amtsāl al-Qur'ān*. Dengan demikian, jelas bahwa *'ulūm al-Qur'ān* merupakan kunci untuk memahami al-Qur'ān.

Urgensi *'ulūm al-Qur'ān* dalam penafsirannya secara lebih jelas terlihat pada ilmu *asbāb al-nuzūl* dan *al-nāsikh wa al-mansūkh*. Tanpa menguasai ilmu ini, orang bisa salah dalam memahami ayat-ayat al-Qur'ān, terutama ayat-ayat yang khusus diturunkan untuk menjawab kasus-kasus tertentu yang tidak boleh hukum yang dikandungnya digeneralisasi untuk semua kasus.[20]

D. Metode *'Ulūm al-Qur'ān*

Metode yang dipakai dalam *'ulūm al-Qur'ān* adalah metode deskriptif, yaitu dengan cara memberikan penjelasan dan keterangan yang mendalam mengenai bagian-bagian al-Qur'ān yang mengandung aspek-aspek yang dibahas dalam *'ulūm al-Qur'ān*. Misalnya, orang yang membahas *'ilm majāz al-Qur'ān*, ia harus mengambil lafal al-Qur'ān yang *majāz*, lalu menjelaskannya dengan panjang lebar tentang bentuk-bentuk lafal *majāz* yang ada dan segala macamnya. Orang yang berminat menulis *'ilm gharīb al-Qur'ān,* ia harus menjelaskan satu-persatu lafal yang *gharīb* (asing) dalam al-Qur'ān, lalu menjelaskan hal-ikhwal

---

[20] Ibid., 10-11.

keasingan secara lebih luas dan mendalam. Demikian juga orang yang membicarakan seluruh *matsal* (perumpamaan) yang dibuat oleh Allah dalam al-Qur'ān, ia harus menjelaskan tentang berbagai aspek perumpamaan dan macam-macamnya dengan sangat rinci dan mendetail. Pembahasan ilmu al-Qur'ān yang lain juga menggunakan metode deduktif.

Melalui metode deduktif, beberapa kitab yang membahas ilmu al-Qur'ān dalam berbagai bidang dapat tersusun secara baik. Kitab-kitab itu merupakan karya besar dan bermutu tinggi dari hasil kerja keras dan usaha optimal para pertintis pertumbuhan ilmu al-Qur'ān. Secara historis pertumbuhan cabang ilmu al-Qur'ān terjadi sejak abad ke-2 hingga abad ke-7 H. Sepanjang abad ini beberapa kitab penting tentang ilmu al-Qur'ān dihasilkan. Karena jasa dari ulama pada abad ke-5 hingga ke-7 H, beberapa pembahasan tentang *'ulūm al-Qur'ān* diintegrasikan menjadi satu ilmu secara sistematis yang merupakan kumpulan dari seluruh cabang ilmu tentang al-Qur'ān.

Atas dasar sejarah pertumbuhan ilmu al-Qur'ān itu dapat dikatakan bahwa metode pembahasan *'ulūm al-Qur'ān* adalah induksi, yaitu membahas hal-hal yang khusus terlebih dahulu kemudian digabungkan menjadi satu disiplin ilmu yang ditarik pada pembahasan secara umum. Ilmu yang timbul lebih awal adalah cabang '*ulūm al-Qur'ān bi al-idlāfi*, yang masih berdiri sendiri. Setiap ilmu hanya membicarakan al-Qur'ān dari segi yang sangat khusus yang menjadi pembahasannya dan sesuai dengan nama sebutannya. Cabang-cabang ilmu *al-nāsikh wa al-mansūkh*, misalnya hanya membicarakan al-Qur'ān khusus dalam soal *al-nāsikh wa al-mansūkh.* Ilmu *muḥkam* dan *mutasyābih* hanya membahas al-Qur'ān dari segi kemuhkaman dan kemutasyabihatan lafal-lafal al-Qur'ān. Setelah cabang-cabang ilmu diintegrasikan menjadi satu, *'ulūm al-Qur'ān* yang mencakup seluruh segi ilmu al-Qur'ān kemudian muncul.

Selain metode induksi, metode komparasi juga digunakan,

yaitu membandingkan segi surat yang satu dengan lainnya, riwayat sebab-musabab turun ayat yang satu dan riwayat lainnya, dan pendapat ulama yang satu dan lainnya. Melalui metode komparasi, aspek kekuatan dan kelemahan berbagai pendapat dapat diketahui.

E. Tujuan dan Kegunaan *'Ulūm al-Qur'ān*

Melalui *'ulūm al-Qur'ān*, umat Islam dapat mengetahui cara wahyu al-Qur'ān turun dan diterima oleh Nabi Muhammad SAW, cara beliau menerima dan membacanya, cara mengajarkannya kepada para sahabat, dan cara menerangkan tafsiran-tafsiran ayat kepada mereka. Dengan *'ulūm al-Qur'ān*, akan diketahui perhatian umat Islam terhadap kitab suci pada setiap abad dan usaha mereka dalam memelihara, menghafal, menafsirkan, dan mengistinbathkan hukum-hukum ajaran al-Qur'ān.[21]

'Ulūm al-Qur'ān dijadikan alat bantu yang paling utama dalam upaya membaca lafal ayat-ayat al-Qur'ān, memahami isi kandungannya, menghayati, dan mengamalkan aturan dan hukum ajarannya, serta menyelami rahasia dan hikmah disyariatkannya suatu peraturan hukum. Hanya mengetahui dan menguasai pembahasan *'ulūm al-Qur'ā*n, seseorang akan bisa membaca lafal ayat-ayatnya dengan baik sesuai dengan kaidah dan aturan yang ditetapkan. Dengan *'ulūm al-Qur'ān*, seseorang akan bisa mengerti isi kandungan al-Qur'ān, baik berupa kemukjizatan maupun hukum-hukum petunjuk ajarannya berdasarkan keterangan *'ilm i'jāz al-Qur'ān, 'ilm tafsīr al-Qur'ān*, dan *'ilm ushūl al-fiqh*.[22]

'Ulūm al-Qur'ān merupakan alat untuk melawan non-muslim yang selalu mengingkari kebenaran al-Qur'ān dan memberi bantahan atas tuduhan orang-orang orientalis yang menyatakan bahwa sumber al-Qur'ān berasal dari Nabi Muhammad SAW. Dalam perjalanan panjang sejarah Islam, setiap zaman

---

21 Izzan, *Ulumul Quran*, 10.
22 Ibid.

selalu muncul orang yang melemparkan tuduhan keji terhadap kesucian al-Qur'ān dengan dalih kebebasan berpikir. Dengan demikian, umat Islam berkewajiban menjaga eksistensi dan fungsi al-Qur'ān dengan mempertahankan kesucian, kemuliaan, dan kegunaannya. Untuk membelanya, instrumen yang digunakan adalah *'ulūm al-Qur'ān*. Melalui ilmu al-Qur'ān, umat Islam dapat melawan musuh-musuh Islam, terutama orientalis yang selalu membantah kebenaran al-Qur'ān.

Selain itu, tujuan mempelajari *'ulūm al-Qur'ān* adalah agar dapat memahami maksud firman Allah sesuai dengan keterangan dan penjelasan dari Nabi Muhammad SAW dan dari tafsiran para sahabat serta *tābi'īn* terhadap ayat-ayat al-Qur'ān. Dari ajaran al-Qur'ān, dapat diketahui adanya larangan menjadikan tujuan mempelajari al-Qur'ān dan ilmunya hanya untuk memperoleh harta, pangkat, kedudukan, perempuan, dan lain-lain. Di dalam al-Qur'ān surat al-Syūrā [42] ayat 20 dan surat al-Isrā' [17] ayat 18 Allah SWT berfirman:

مَنْ كَانَ يُرِيْدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ وَمَنْ كَانَ يُرِيْدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَالَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ.

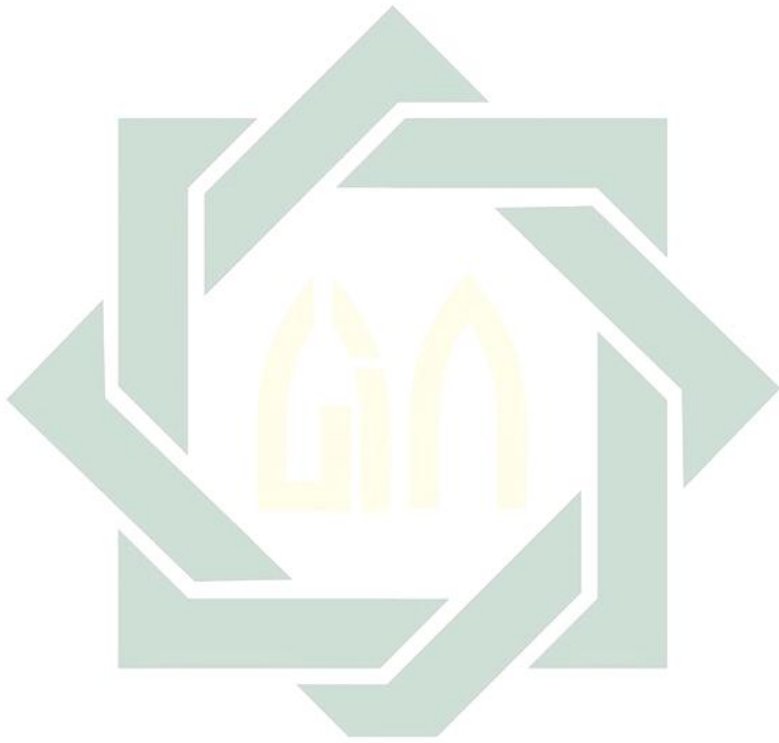
Barangsiapa yang menghendaki pahala akhirat, niscaya Kami tambahkan baginya pahala akhirat. Barangsiapa yang menghendaki pahala dunia, niscaya Kami berikan sebagian dari pahala dunia itu kepadanya, tetapi tidak ada keuntungan apa-apa baginya di akhirat kelak.

مَنْ كَانَ يُرِيْدُ الْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُ فِيْهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيْدُ.

Barangsiapa yang menghendaki kehidupan sekarang (dunia), maka Kami segerakan baginya di dunia ini apa yang Kami kehendaki bagi orang yang Kami kehendaki.

Kegunaan *'ulūm al-Qur'ān* selain memperkuat keyakinan

terhadap kebenaran al-Qur'ān juga dapat menepis keraguan terhadap kemurnian al-Qur'ān. Secara praktis *'ulūm al-Qur'ān* dapat membantu memberikan penyelesaian terhadap berbagai problem kehidupan bagi manusia. Selain itu, *'ulūm al-Qur'ān* berguna untuk mendapatkan *hidāyah* dan memperoleh inspirasi munculnya ilmu pengetahuan.

Pemahaman tentang *'ulūm al-Qur'ā*n berguna dalam pengkajian terhadap firman Allah. Dengan demikian, *'ulūm al-Qur'ān* sangat bermanfaat dalam pembacaan ayat-ayat al-Qur'ān secara benar, penulisan ayat-ayat al-Qur'ān secara beragam, pemahaman isi yang tertuang di dalam ayat-ayat al-Qur'ān secara tepat, penghayatan dan pengamalan terhadap berbagai petunjuk al-Qur'ān secara utuh. Oleh karena itu, hikmah yang terkandung di dalam al-Qur'ān dengan penggalian makna secara komprehensif berguna dalam mengungkap kemukjizatan al-Qur'ān.

BAB II

SEJARAH PERTUMBUHAN 'ULŪM AL-QUR'ĀN

A. *'Ulūm al-Qur'ān* pada Abad Ke-1 dan 2 H

Pada masa Nabi Muhammad, Abū Bakr, dan 'Umar, ilmu al-Qur'ān belum dibukukan. Umat Islam pada saat itu belum membutuhkannya dan mereka masih mampu memahami al-Qur'ān dengan baik, baik dari segi bahasa maupun latar belakang munculnya ayat turun. Mereka sangat mengetahui makna dan ilmu al-Qur'ān, sehingga mereka tidak membutuhkan pembukuan al-Qur'ān dalam satu kitab.

Meskipun demikian, embrio *'ulūm al-Qur'ān* pada zaman Nabi sudah ada. Sebagai Nabi, beliau diberi tugas menyampaikan wahyu dan menjelaskan maksud dan kandungan al-Qur'ān. Di dalam al-Qur'ān surat al-Mā'idah [5] ayat 67 dan surat al-Naḥl [16] ayat 67 Allah berfirman:

يَاأَيُّهَا الرَّسُوْلُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللهَ لَا يَهْدِى الْقَوْمَ الْكَافِرِيْنَ.

Hai Rasul, sampaikanlah apa yang diturunkan kepadamu dari Tuhanmu. Jika engkau tidak mengerjakan (apa yang diperintahkan), engkau tidak menyampaikan amanat-Nya. Allah memeliharamu dari (gangguan) manusia. Sesungguhnya Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang kafir.

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُوْنَ.

Dan Kami turunkan kepadamu al-Qur'ān agar engkau menerangkan kepada umat manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka dan supaya mereka memikirkan.

Ayat pertama mengilustrasikan bahwa tugas yang diberikan Allah kepada Rasulullah adalah menyampaikan wahyu, sedang ayat kedua mengilustrasikan bahwa Allah memberi rekomendasi kepada Rasulullah agar menjelaskan makna yang terkandung di dalam al-Qur'ān. Dengan demikian, makna yang terkandung pada kedua ayat tersebut menunjukkan bahwa kajian terhadap al-Qur'ān pada zaman Rasulullah sudah ada, meskipun tidak terkodifikasi sebagai disiplin ilmu pengetahuan.

Dalam menghafal dan mentransmisikan al-Qur'ān, Rasulullah tidak jarang mendapatkan peringatan dan teguran dari Allah. Rasulullah diminta agar hati-hati dan tidak tergesa-gesa dalam membacakan ayat-ayat al-Qur'ān. Di dalam al-Qur'ān surat Thāhā [20] ayat 114 dan al-Qiyāmah [75] ayat 16-19 Allah berfirman:

فَتَعَالَى اللهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْاٰنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا.

Maka Maha Tinggi Allah Raja yang sebenar-benarnya, dan janganlah engkau tergesa-gesa dalam membaca al-Qur'ān sebelum disempurnakan mewahyukannya kepadamu. Katakanlah: "Ya Tuhanku, tambahkanlah kepadaku ilmu."

لَا تُحَرِّكْ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَنَا وَقُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ.

> *Janganlah engkau gerakkan lidahmu untuk (membaca) al-Qur'ān kerena hendak cepat-cepat (menguasainya). Sungguh atas taggungan Kamilah mengumpulkannya (di dadamu) dan (membuatmu pandai) membacanya. Bila Kami telah selesai membacakannya, ikutilah bacaan itu. Kemudian, sesungguh-nya atas tanggungan Kamilah penjelasanya.*

Setelah Rasulullah wafat, pengembangan ilmu al-Qur'ān tidak hanya pada tafsir. Pada masa Abū Bakr, pengumpulan al-Qur'ān dilakukan. Pada masa ini, dikenal istilah *jam' al-Qur'ān*. Pada masa pemerintahan 'Utsmān bin 'Affān, mushaf yang dikumpulkan pada masa Abū Bakr diminta dan dikodifikasi karena terjadi perselisihan bacaan al-Qur'ān. Tindakan 'Utsmān tersebut dinilai sebagai perintisan bagi kelahiran suatu ilmu yang dikenal dengan istilah *'ilm rasm al-Qur'ān* atau *'ilm rasm al-'Utsmanī*.

Pada masa pemerintahan 'Alī bin Abī Thālib, bangsa non-Arab banyak yang masuk Islam dan mereka tidak menguasai bahasa Arab sehingga terjadi kesalahan ketika membaca al-Qur'ān karena pada waktu itu al-Qur'ān tidak ada harakat, huruf-hurufnya belum ada titik, dan tanda-tanda lain yang memudahkan juga belum ada. Oleh karena itu, Khalifah 'Alī memerintahkan kepada Abū al-Aswad al-Duwalī untuk menyusun kaidah-kaidah bahasa Arab. Tindakan Khalifah 'Alī dipandang sebagai perintis bagi kelahiran *'ilm al-naḥw* dan *'ilm i'rāb al-Qur'ān*.

Untuk membedakan antara titik harakat dengan titik huruf ditandai dengan warna yang berbeda. Titik harakat ditulis dengan warna merah dan titik pembeda huruf ditulis dengan warna yang lain. Memberikan tanda pembeda antara huruf yang sama ini disebut

dengan *i'jām*. Hal ini menunjukkan bahwa pada masa khalifah 'Alī muncul bahasan *'ulūm al-Qur'ā*n, yaitu *'ilm i'jām al-Qur'ān*.[1]

Meskipun para perintis ilmu-ilmu al-Qur'ān pada periode ke-1 H tidak disebutkan semuanya, dapat dikatakan bahwa para perintis ilmu al-Qur'ān dari generasi sahabat, *tābi'īn*, dan *tābi' al-tābi'īn* adalah sebagai berikut:

1. Dari kalangan sahabat: Abū Bakr al-Shiddīq, 'Umar bin Khaththāb, 'Utsmān bin 'Affān, 'Alī bin Abī Thālib, 'Abd Allāh bin 'Abbās, 'Abd Allāh bin Mas'ūd, Zaid bin Tsābit, Ubay bin Ka'b, Abū Mūsā al-Asy'arī, dan 'Abd Allāh bin Zubair.
2. Dari kalangan *tābi'īn*: Mujāhid, 'Athā' bin Yasār, 'Ikrimah, Qatādah, Ḥasan al-Bashrī, Sā'id bin Jubair, dan Zaid bin Aslam.
3. Dari kalangan *tābi' al-tābi'īn*: Mālik bin Anas,[2] 'Abd al-Raḥmān, dan 'Abd Allāh bin Wahb.[3]

Mereka berjasa meletakkan dan mengembangkan dasar-dasar ilmu yang menjadi bagian dari kajian ilmu-ilmu al-Qur'ān, misalnya *'ilm asbāb al-nuzūl, 'ilm al-makkī wa al-madanī, 'ilm al-nāsikh wa al-mansūkh*, dan *'ilm gharīb al-Qur'ān*.

Pada abad ke-2, para ulama memberikan prioritas pada penyusunan tafsir. Tafsir dalam hal ini termasuk *umm al-'ulūm al-Qur'ānīyah*. Mereka menghimpun berbagai pendapat para sahabat dan *tābi'īn* tentang berbagai hal yang bersumber dari Rasulullah. Kebanyakan mereka adalah ahli hadis. Oleh karena itu, pada periode ini, tafsir selalu berkaitan dengan hadis. Di antara ulama abad ke-2 H yang menyusun tafsir adalah:

1. Ḥasan al-Bashrī (w. 110 H) mengarang kitab yang berkaitan dengan *qirā'ah*.
2. Athā' bin Abī Rabāḥ (w. 114 H) menyusun kitab *Gharīb al-Qur'ān*.

---

1 Kadar M. Yusuf, *Studi Al Quran* (Jakarta: Penerbit Amzah, 2012), 7.
2 Shubḥī al-Shāliḥ, *Mabāḥits fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Malāyīn, 1988), 120-121.
3 Usman, *Ulumul Qur'an* (Yogyakarta: Penerbit Teras, 2009), 21.

3. Qatādah bin Dimā'ah al-Sadusī (w. 117 H) menulis kitab yang berkaitan dengan *al-nāsikh wa al-mansūkh*.[4]
4. Yazīd bin Ḥārūn al-Sulamī (w. 117 H)
5. Syu'bah bin Ḥajjāj (w. 160 H).
6. Sufyān bin 'Uyainah (w. 198 H).
7. Wāki' bin Jarrāḥ (w. 197 H).[5]

Orientasi penulisan tafsir ditekankan pada cara menghimpun pendapat-pendapat di kalangan sahabat dan *tābi'īn*. Dengan demikian, pada abad ke-2 H, *'ulūm al-Qur'ān* mengalami perkembangan dan perubahan bentuk dari periwayatan secara oral menjadi tulisan. Hanya saja, pada abad ini, ilmu tafsir masih menjadi satu dengan hadis dan fiqh.

B. *'Ulūm al-Qur'ān* pada Abad Ke-3 dan 4 H

Pada abad ke-3 H, selain tafsir dan ilmu tafsir, para ulama mulai menyusun beberapa ilmu al-Qur'ān, di antaranya adalah:

1. 'Alī bin Madanī (w. 234 H) menyusun kitab *'Ilm Asbāb Nuzūl*, guru Imam al-Bukhārī.
2. Abū Ubaid Qāsim bin Salām (w. 224 H) menyusun kitab *'Ilm al-Nāsikh wa al-Mansūkh* dan *'Ilm al-Qirā'ah*.
3. Muḥammad bin Ayyūb al-Dlirrīs (w. 294 H) menyusun kitab *'Ilm al-Makkī wa al-Madanī*.[6]
4. Ibn Qutaibah (w. 276 H) menyusun kitab *Ta'wīl Musykilāt al-Qur'ān* dan *Tafsīr Gharīb al-Qur'ān*.
5. Al-Farrā' Yaḥyā bin Yazīd (w. 207 H) menyusun kitab *Ma'ānī al-Qur'ān*.

Dalam hal ini, ulama yang paling terkenal dalam penyusunan kitab tafsir adalah Ibn Jarīr al-Thabarī (w. 310 H). Ia menyusun kitab tafsir yang sangat fundamental, paling besar, dan paling tinggi nilainya pada saat itu. Ia menuangkan beberapa pendapat yang

---

4 Fahd bin Abdurrahman Ar-Rumi, *Ulumul Qur'an: Studi Kompleksitas al-Qur'an*, ter. Amirul Hasan dan Muhammad Halabi (Yogyakarta: Penerbit Titian Ilahi Press, 1997), 62.

5 Ahmad Syadzali dan Ahmad Rofi'i, *'Ulum al-Qur'an I* (Bandung: CV Pustaka Setia, 1997), 24.

6 al-Shāliḥ, *Mabāḥits*, 121-122.

berbeda-beda dan menunjukkan salah satu pendapat yang dipilihnya. Ia juga mengungkapkan beberapa riwayat dan melengkapinya dengan penjelasan-penjelasan tantang *i'rāb* dan kandungan hukum. Karya al-Thabarī, dilihat dari metodenya, adalah kitab tafsir yang menggunakan pendekatan *al-tafsīr bi al-ma'tsūr*, yaitu tafsir yang bercorak tradisional dengan menafsirkan al-Qur'ān dengan hadis, ijtihad para sahabat, dan ijtihad para *tābi'īn*.

Kata *'ulūm al-Qur'ān* bukanlah sesuatu yang asing bagi para ulama yang muncul sebelum abad ke-3 H. Ilmu-ilmu yang berkenaan dengan al-Qur'ān sudah tertanam sangat kuat dalam dada mereka. Hal ini terbukti dengan ucapan al-Syāfi'ī kepada khalifah Ḥārūn al-Rasyīd. Ketika Ḥārūn al-Rasyīd menanyakan pendapatnya tentang ilmu al-Qur'ān, al-Syāfi'ī menjawab bahwa ilmu al-Qur'ān itu sangat banyak.[7] Hanya saja, pengertian *'ulūm al-Qur'ān* dalam diskursus terminologis, baru dikenal pada akhir abad ke-3 H atau awal abad ke-4, yaitu pada saat Muḥammad bin Khalaf bin Marzūbān (w. 309 H) menyusun kitab *al-Ḥāwī fī 'Ulūm al-Qur'ān.* Menurut sebagian yang lain, istilah '*ulūm al-Qur'ān* baru muncul pada abad ke-5 H, yaitu ketika 'Alī bin Ibrāhīm al-Ḥūfī (w. 430 H) menulis kitab *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān.*

Dengan munculnya kitab *al-Ḥāwī fī 'Ulūm al-Qur'ān, 'ulūm al-Qur'ān* mulai dipandang sebagai satu ilmu komprehensif yang meliputi berbagai cabang ilmu. Karena itu, pada abad ke-4 beberapa kitab yang membahas ilmu al-Qur'ān sebagai satu-kesatuan yang utuh dengan menggunakan istilah *'ulūm al-Qur'ān* bermunculan, di antaranya adalah:

---

[7] Ibid., 123. Dalam dialog, al-Syāfi'ī diintrogasi oleh khalifah Hārūn al-Rasyīd di Baghdad berkenaan dengan tuduhannya terhadap al-Syāfi'ī yang dianggap sebagai pendukung Syi'ah. Dalam dialog itu al-Rasyīd bertanya: "Bagaimana pengetahuanmu tentang al-Qur'ān?" Al-Syāfi'ī menjawab: "Kitab apa yang tuan maksud? Allah menurunkan kitabNya sangat banyak." Al-Rasyīd berkata: "Anda sangat baik. Yang saya tanyakan adalah kitab Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad." Al-Syāfi'ī menjawab: "'*Ulūm al-Qur'ān* ruang lingkupnya sangat luas. Aspek manakah yang tuan tanyakan? Apakah tuan menanyakan tentang *muḥkam* dan *mutasyābih*, *nāsikh* dan *mansūkh* atau tentang hal yang lain?." Muḥammad Sa'īd Ramadlān al-Būthī, *Min Rawā'i' al-Bayān* (Beirut: Dār al-Fikr, 1977). Lihat 'Abd al-'Adhīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, juz 1 (Beirut: Dār al-Fikr, 1988), 33.

1. Abū Bakr Muḥammad bin Qāsim al-'Anbārī (w. 328 H) menyusun kitab *'Ajā'ib 'Ulūm al-Qur'ān*. Di dalam kitab ini, ia menjelaskan tujuh huruf tentang penulisan mushaf, jumlah bilangan surat, ayat, dan kata dalam al-Qur'ān.
2. Abū al-Ḥasan al-Asy'arī (w. 324 H) menyusun kitab *al-Muḥtazan fī 'Ulūm al-Qur'ān*.
3. Abū Bakr al-Sijistānī (w. 330 H) menyusun kitab *'Ilm Gharīb al-Qur'ān*.
4. Abū Muḥammad al-Qashshāb Muḥammad bin 'Alī al-Karakhī (w. 360 H) menyusun kitab *Nukat al-Qur'ān al-Dāllah 'alā al-Bayān fī Anwā' al-'Ulūm wa al-Aḥkām al-Munbi'āh 'an Ikhtilāf al-Anām*.
5. Muḥammad bin 'Alī al-Adfawī (w. 388 H) menyusun kitab *al-Istighnā' fī 'Ulūm al-Qur'ān*.[8]

C. *'Ulūm al-Qur'ān* pada Abad Ke-5 dan 6 H

Abad ke-5 H merupakan babak baru bagi ulama dalam penulisan ilmu al-Qur'ān yang terkait dengan *i'rāb al-Qur'ān* dalam satu kitab. Selain itu, ulama juga mengembangkan wawasan ilmu al-Qur'ān kepada beberapa aspek. Di antara ulama yang mengembangkan dalam studi ilmu al-Qur'ān adalah sebagai berikut:

1. Al-Mufid Muḥammad bin Nu'mān (w. 413 H) menyusun kitab *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān* dan *al-Bayān fī 'Ulūm al-Qur'ān*.
2. 'Alī bin Ibrāhīm bin Sa'īd al-Ḥūfī (w. 430 H) selain memelopori penyusunan *'ilm i'rāb al-Qur'ān*, ia juga menyusun kitab *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Kitab ini selain menafsirkan seluruh isi al-Qur'ān, juga menerangkan ilmu-ilmu al-Qur'ān yang berhubungan dengan ayat-ayat al-Qur'ān yang ditafsirkan. Dalam hal ini, al-Qur'ān tidak terkumpul dalam bab-bab menurut judulnya.
3. Abū 'Amr al-Dānī (w. 444 H) menyusun kitab *al-Taisīr fī*

[8] al-Shāliḥ, *Mabāḥits*, 122.

al-Qirā'at al-Sab' dan kitab *al-Muḥkam fī al-Nuqath*.
4. Abū Bakr al-Bāqilānī (w. 403) menyusun kitab *I'jāz al-Qur'ān*.
5. Abū al-Ḥasan al-Māwardī (w. 450 H) menyusun kitab *'Ilm Amtsāl al-Qur'ān*.[9]
6. Abū Ja'far Muḥammad bin Ḥasan al-Thūsī (w. 460 H) menyusun kitab *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān*.
7. 'Alī bin Ibrāhīm bin Sa'īd al-Ḥūfī al-Mishrī (w. 430 H) menyusun kitab *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān* dan *I'rāb al-Qur'ān*.
8. Ibn Naqīyah (w. 485 H) menulis kitab *al-Jumān fī Tasybīhāt al-Qur'ān*.

Menurut al-Zarqānī, istilah resmi *'ulūm al-Qur'ān* menurut opini masyarakat umum muncul pada abad ke-7 H. Hanya saja, dalam pandangan al-Zarqānī, istilah *'ulūm al-Qur'ān* telah lahir sekitar dua abad lebih lama—yakni abad ke-5 H atau bahkan abad ke-4 H—daripada pendapat umum yang menyatakan abad ke-7 H. Al-Zarqānī menunjukkan kesaksiannya bahwa di perpustakaan Dār al-Kutub al-Mishrīyah dia jumpai kitab yang berjudul *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān* karya al-Ḥūfī yang muncul pada abad ke-4. Kitab ini mencapai 30 jilid dan pada waktu belakangan diperkecil menjadi 15 jilid.[10]

Pada abad ke-6 H, ulama mengembangkan lebih lanjut ilmu-ilmu al-Qur'ān yang terkait dengan *'ilm i'rāb al-Qur'ān*. Yang lebih penting pada abad ini, ulama mulai menyusun *'ilm muḥkamāt al-Qur'ān*, di antara mereka adalah:

1. Al-Karmānī (w. sesudah tahun 500 H) menyusun kitab *al-Burhān fī Mutasyābih al-Qur'ān.*
2. Al-Ashfahanī (w. 502 H) menyusun kitab *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'ān*.
3. Abū al-Qāsim bin 'Abd al-Raḥmān al-Suhailī (w. 581 H) menyusun kitab *Mubhamāt al-Qur'ān*. Kitab ini menjelas-

---

9 Ibid., 122. *Mannā' al-Qaththān, Mabāḥits fī 'Ulūm al-Qur'ān* (t.t.p.: Mansyūrāt al-'Ashr al-Ḥadīts, 1990), 13.

10 al-Zarqānī, juz 1, *Manāhil,* 33-34.

kan maksud kata-kata dalam al-Qur'ān yang masih abstrak maksudnya, seperti kata *rajul* dan *mālik*.

4. Ibn al-Badzisyī (w. 540 H) menyusun kitab *al-Iqnā' fī Qirā'at al-Sab'*.
5. Ibn al-Jauzī (w. 597 H) menyusun kitab *Funūn al-Afnān fī 'Ajā'ib al-Qur'ān* dan *al-Mujtabā fī 'Ulūm Tata'allaq bi al-Qur'ān*.
6. Al-Sakhāwī (w. 597 H) menyusun kitab *al-Mursyid al-Wajīz fī Mā Yata'allaq bi al-Qur'ān al-'Azīz.*[11]
7. Rasyīd al-Dīn Muḥammad bin 'Alī bin Syahrasyub (w. 588 H) menyusun kitab *Asbāb al-Nuzūl* dan *Mutasyābih al-Qur'ān*.
8. Amīn al-Dīn al-Thabrasī (w. 548 H) menyusun kitab *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān.*[12]

D. *'Ulūm al-Qur'ān* pada Abad Ke-7 dan 8 H

Pada abad ke-7 H, ilmu-ilmu al-Qur'ān terus dikembangkan oleh ulama. Perkembangan ini memunculkan *'ilm majāz al-Qur'ān* dan *'ilm al-qirā'ah*. Ilmu yang sangat memperhatikan ilmu ini, di antaranya adalah:

1. Al-'Izz bin Abd al-Salām (w. 660) menulis *Majāz al-Qur'ān*.
2. Muḥammad bin Abī Bakr al-Rāzī (660) menyusun *As'ilat al-Qur'ān wa Ajwibatuhā*.
3. Ibn 'Abd al-Raḥmān (w. 660 H) adalah pelopor penulisan *'ilm majāz al-Qur'ān* dalam satu kata.
4. 'Alam al-Dīn al-Sakhāwī (w. 641 H) menyusun *'ilm al-qirā'ah* dalam kitab *Jamāl al-Qurrā' wa Kamāl al-Iqra'*.
5. Ibn Abī al-Isybā' (w. 654 H) menyusun kitab *'Ilm Badā'i' al-Qur'ān*, suatu ilmu yang membahas macam-macam *badī'* dalam al-Qur'ān.
6. Abū Syāmah (w. 655 H) menyusun kitab *al-Mursyid al-Wajīz fī Mā Yata'allaq bi al-Qur'ān*.

---

[11] Ḥasan Ayyūb, *al-Ḥadīts fī 'Ulūm al-Qur'ān wa al-Ḥadīts* (Mesir: Dār al-Salām, 2007), 12. Lihat Rif'at Syauqi Nawawi dan M. Ali Hasan, *Pengantar Ilmu Tafsir* (Jakarta: Bulan Bintang, 1988), 221. Lihat pula Ar-Rumi, *Ulumul Qur'an*, 63

[12] Usman, *Ulumul Qur'an*, 26-27.

Pada abad ke-8 H, beberapa ulama yang menyusun ilmu-ilmu baru tentang al-Qur'ān bermunculan dan penulisan kitab-kitab tentang ilmu-ilmu al-Qur'ān masih terus berjalan. Para ulama yang muncul pada abad ini, di antaranya adalah:

1. Al-Thūfī (w. 706 H) menyusun kitab *al-Iksīr fī 'Ilm al-Tafsīr*.
2. Al-Kharrāz (w. 711 H) menyusun kitab *Maurid Zam'ān fī Rasm Aḥruf al-Qur'ān*.
3. Najm al-Dīn al-Thūfī (716 H) menyusun kitab *'Ilm Ḥujaj al-Qur'ān* atau *'Ilm Jadal al-Qur'ān*, suatu ilmu yang membahas tentang sumpah-sumpah yang terdapat dalam al-Qur'ān.
4. Abū Ḥayyan al-Nahawī (w. 745 H) menyusun kitab *Lughat al-Qur'ān*.
5. Ibn al-Qayyim (w. 752 H) menyusun kitab *'Ilm Aqsām al-Qur'ān*, suatu ilmu yang membahas tentang sumpah-sumpah di dalam al-Qur'ān.
6. Ibn Katsīr (w. 774 H) menyusun kitab *Fadlā'il al-Qur'ān*.
7. Badr al-Dīn al-Zarkasyī (w. 794 H) menyusun kitab *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān.*

E. *'Ulūm al-Qur'ān* pada Abad Ke-9 dan 10 H

Pada abad ke-9 H dan permulaan abad ke-10 H, karangan-karangan yang ditulis oleh ulama tentang ilmu-ilmu al-Qur'ān semakin banyak. Pada masa ini, perkembangan ilmu al-Qur'ān mencapai kesempurnaan. Di antara ulama yang menyusun ilmu-ilmu al-Qur'ān adalah sebagai berikut:

1. Jalāl al-Dīn al-Bulqīnī (w. 824 H) menyusun kitab *Mawāqi' al-'Ulūm min Mawāqi' al-Nujūm*. Menurut al-Suyūthī, al-Bulqīnī adalah ulama yang memelopori penyusunan kitab ilmu-ilmu al-Qur'ān yang lengkap, karena di dalam karyanya telah disusun 50 macam ilmu al-Qur'ān.
2. Ibn Ḥajar (w. 852 H) menyusun kitab *Asbāb al-Nuzūl*.
3. Muḥammad bin Sulaimān al-Kāfiyajī (w. 876 H) menyusun kitab *al-Taisīr fī Qawā'id al-Tafsīr*.

4. Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān al-Suyūthī (w. 911 H) menyusun kitab *al-Taḥbīr fī ‘Ulūm al-Tafsīr*. Penyusunan kitab ini memuat 102 macam-macam ilmu al-Qur’ān. Sebagai tindak lanjutnya ia menyusun kitab *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān* yang membahas 80 macam ilmu-ilmu al-Qur’ān secara sistematis dan padat. Setelah al-Suyūthī wafat, pada tahun 911 H sampai akhir abad ke-13 H, perkembangan ilmu-ilmu al-Qur’ān seolah-olah telah mencapai puncaknya dan berhenti dengan berhentinya aktivitas ulama dalam mengembangkan ilmu-ilmu al-Qur’ān.

F. *‘Ulūm al-Qur’ān* pada Abad Ke-11 dan 12 H

Meskipun pada abad ke-11 dan 12 mengalami kestagnasian, terdapat ulama yang menulis karya *‘ulūm al-Qur’ān*, di antaranya adalah:

1. Aḥmad bin Muḥammad al-Maqqarī (w. 1041 H) menyusun kitab *I‘rāb al-Qur’ān*.
2. Al-Syaikh Mar’ al-Karamī (w. 1033 H) menyusun kitab *Qalā’id al-Marjān fī al-Nāsikh wa al-Mansūkh min al-Qur’ān*.
3. Al-Bannā’ (w. 1117 H) menyusun kitab *Ittiḥāf Fudlalā’ al-Basyar fī Qirā’at al-Arba‘ah ‘Asyara*.
4. ‘Abd al-Ghinā al-Nabilsī (w. 1143 H) menyusun kitab *Kifāyat al-Mustafid fī ‘Ilm al-Tajwīd*.
5. Al-Jamzurī (w. 1197 H) menyusun kitab *Tuḥfat al-Athfāl wa al-Ghilmān fī Tajwīd al-Qur’ān*.
6. Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhāb (w. 1206 H) menyusun kitab *Fadlā’il al-Qur’ān*.[13]

G. *‘Ulūm al-Qur’ān* pada Abad Ke-13 dan 14 H

Pada abad ke-13, terdapat ulama yang menyusun kitab, di antaranya:

1. Al-Dimyathī (w. 1287 H), menyusun kitab *Risālāt fi Mabādi’ al-Tafsīr*.

[13] Ar Rumi, *Ulumul Qur’an*, 64-65.

2. Al-Hurnī (hidup sekitar 1286 H) menulis kitab *al-Jauhar al-Farīd fī Rasm al-Qur'ān al-Majīd.*
3. Ibn Ḥamīd al-'Amīrī (w. 1295 H) menulis kitab *al-Nāsikh wa al-Mansūkh.*

Setelah memasuki abad ke-14 H, perhatian ulama bangkit kembali dalam menyusun kitab-kitab yang membahas al-Qur'ān dari segi dan macam ilmu al-Qur'ān, di antara mereka adalah:

1. Thāhir al-Jazā'irī menyusun kitab *al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'ān.*
2. Jamāl al-Dīn al-Qāsimī (w. 1332 H) mengarang kitab *Maḥ āsin al-Ta'wīl.*
3. Muḥammad 'Abd al-'Adhīm al-Zarqānī menyusun kitab *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān.*
4. Muḥammad 'Alī Salāmah mengarang kitab *Manhaj al-Furqān fī 'Ulūm al-Qur'ān.*
5. Thanthāwī Jauharī mengarang kitab *al-Jawāhir fī Tafsīr al-Qur'ān dan al-Qur'ān wa 'Ulūm al-'Ashrīyah.*
6. Mushthafā Shādiq al-Rāfi'ī (w. 1356 H) menyusun kitab *I'jāz al-Qur'ān.*
7. Muḥammad Mushthafā al-Marāghī menyusun kitab *Tarjumāt al-Qur'ān,* yaitu risalah kebolehan menerjemahkan al-Qur'ān. Karya ini mendapat tanggapan yang luar biasa dari kalangan ulama, ada yang pro dan ada yang kontra.
8. Mushthafā Shabrī menyusun kitab *Mas'alat al-Tarjumat al-Qur'ān.*
9. Sayyid Quthb (w. 1387 H) mengarang kitab *al-Tashwīr al-Fannī fī al-Qur'ān* dan kitab *Fī Dhilāl al-Qur'ān.*
10. Muḥammad 'Abduh dan Muḥammad Rasyīd Ridlā mengarang kitab *Tafsīr al-Qur'ān al-Ḥakīm* yang populer dengan sebutan *al-Tafsīr al-Manār*. Kitab ini selain menafsirkan al-Qur'ān secara ilmiah juga membahas ilmu-ilmu al-Qur'ān. Kitab ini merupakan tafsir pertama yang menggunakan pendakatan metode *al-adabī al-ijtimā'ī* (sosio-kultural). Kitab ini meskipun

berlabelkan tafsir tapi isi di dalamnya memuat banyak hal yang berkaitan dengan *‘ulūm al-Qur’ān*.

11. Mālik bin Nabī mengarang kitab *al-Dhāhirah al-Qur’ānīyah*. Kitab ini membicarakan masalah wahyu dengan pembahasan yang sangat berharga.
12. Muḥammad Ḥusain al-Dzahabī (w. 1397 H), menulis kitab *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*.
13. Muḥammad ‘Abd Allāh al-Darrāz (w. 1356 H), seorang Guru Besar al-Azhar University yang diperbantukan di Prancis, mengarang kitab *al-Naba’ al-‘Adhīm: Nadhrah Jadīdah fī al-Qur’ān*.
14. Shubḥī al-Shāliḥ, Guru Besar *Islamic Studie*s dan *Fiqh al-Lughah* pada Fakultas Adab University Libanon, mengarang kitab *Mabāḥits fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Kitab ini selain membahas ilmu-ilmu al-Qur’ān juga menanggapi secara ilmiah pendapat-pendapat orientalis yang dipandang salah mengenai berbagai masalah yang berhubungan dengan al-Qur’ān.
15. Muḥammad al-Mubārak, Dekan Fakultas Syarī‘ah University Syria, mengarang kitab *al-Manhaj al-Khālid*.[14]
16. Fazlur Rahman menyusun buku *Major Themes of the Quran.*
17. Nashr Hāmid Abū Zaid mengarang kitab *Mafhūm al-Nash: Dirāsah fī ‘Ulūm al-Qur’ān*.
18. ‘Abd al-‘Aziz al-Khūlī menyusun kitab *al-Qur’ān al-Karīm: Washfuhū wa Atsaruhū wa Hidāyatuhū wa I‘jāzuhū*.
19. Ḥasan Ayyūb menyusun kitab *al-Ḥadīts fī ‘Ulūm al-Qur’ān wa al-Ḥadīts*.

Di Indonesia buku yang berkaitan dengan *‘ulūm al-Qur’ān* juga banyak yang terbit, di antaranya adalah *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur’an/Tafsi*r karya M. Hasbi Ash Shiddieqy, *Pengantar ‘Ulūm al-Qur’ān* karya Masyfuq Zuhdi, *Sejarah al-Qur’ān* karya Abu Bakar Aceh, *Pengantar Ilmu Tafsir* karya

[14] Bandingkan dengan al-Shāliḥ, *Mabāḥits*, 124-126 dan al-Qaththān, *Mabāḥits*, 14-15.

Rif'at Syauqi Nawawi dan Ali Hasan, *al-Qur'ān dari Masa ke Masa* karya Munawar Khalil, *Membumikan al-Qur'ān* karya M. Quraish Shihab, *Sejarah dan 'Ulūm al-Qur'ān* karya kumpulan naskah dari para tokoh (M. Quraish Shihab, Ahmad Sukahardja, Badri Yatim, Dede Rosyada, dan Nasaruddin Umar) yang dieditori oleh Azyumardi Azra, *'Ulūm al-Qur'ān* karya Abdul Djalal H.A., *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'ān* karya Taufik Adnan Amal, dan beberapa karya *'ulūm al-Qur'ān* yang ditulis untuk pegangan di Perguruan Tinggi.

Di kalangan masyarakat Islam, istilah *'ulūm al-Qur'ān* kemudian tidak hanya menjadi sebuah disiplin ilmu, tetapi menjadi nama sebuah lembaga pendidikan, di antaranya Institut Ilmu al-Qur'ān (IIQ) dan Institut Perguruan Tinggi Ilmu al-Qur'ān (IPTIQ). Istilah *'ulūm al-Qur'ān* menjadi nama bagi majalah, seperti majalah *'Ulūm al-Qur'ān* yang diterbitkan oleh Lembaga Studi Agama dan Filsafat (LSAF) di Jakarta. Sebuah lembaga milik Pemerintah Daerah Khusus Ibukota Jakarta memberi nama Lembaga Bahasa dan Ilmu al-Qur'ān (LBIQ).

BAB III

AL-QUR'ĀN SEBAGAI BUKTI KEBENARAN

A. Definisi al-Qur'ān

Secara etimologis, para ulama berbeda pendapat tentang pengertian al-Qur'ān.[1] Al-Syāfi'ī (150-204 H/767-820 M) berpandangan bahwa kata *al-Qur'ān* bukan isim *musytaq* dan bukan pula *mahmūz* melainkan isim *murtajal*, yaitu isim yang sejak semula telah terbentuk. Oleh karena itu, kata *al-Qur'ān* tidak bisa lepas dari al atau alif lām. Al-Qur'ān adalah nama khusus yang digunakan untuk Kitab Suci yang diberikan kepada Nabi Muhammad, sebagaimana nama Taurat dan Injil yang diberikan kepada Musa dan Isa.

Menurut al-Farrā' (w. 207 H/823 M), kata *al-Qur'ān* adalah isim *musytaq*, mengikuti wazan *fu'lān* (فعلان) yang diambil dari kata *al-qarā'in* (القرائن), jamak dari kata *qarīnah* (قرينة) yang ber-

[1] Jalāl al-Dīn al-Suyūthī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, juz 1 (Beirut: Dār al-Fikr, 2008), 72-73. Mannā' al-Qaththān, *Mabāḥits fī 'Ulūm al-Qur'ān* (t.t.p.: Mansyūrat al-'Ashr al-Ḥadīts, 1990), 20. Shubḥī al-Shāliḥ, *Mabāḥits fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 1988), 18-19. Muhammad Amin Suma, *Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an* I (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), 19-20. Abdul Djalal H.A, *'Ulūm al-Qur'ān* (Surabaya: Dunia Ilmu, 1998), 4-6.

arti bukti. Dalam hal ini, kata *al-Qur'ān* bukan isim *mahmūz*; hamzahnya *zā'idah* dan nūnnya asli. Pemberian arti ini mengilustrasikan bahwa sebagian ayat al-Qur'ān membuktikan kebenaran sebagian yang lain.

Abū Mūsā al-Asy'arī (260-324 H/767-820 M) berpendapat bahwa kata *al-Qur'ān* ditulis tanpa huruf hamzah (القران). Menurutnya, kata *al-Qur'ān* adalah isim *musytaq*, mengikuti *wazan fu'lān* (فعلان) yang diambil dari kata *al-qarn* (القرن) yang berarti mengumpulkan atau menggabungkan. Hal ini disebabkan surat-surat dan ayat-ayat al-Qur'ān dihimpun dan digabungkan dalam satu mushaf. Aksentuasi dalam pandangan ini bahwa ayat-ayat al-Qur'ān secara internal terdapat unsur-unsur persamaan dan saling membenarkan antara yang satu dengan yang lain.

Menurut al-Zajjāj (w. 311 H/928 M), kata *al-Qur'ān* adalah isim sifat, mengikuti wazan *fu'lān* yang diambil dari kata *al-qar'* (القرء), yakni *al-jam'* (الجمع) yang berarti mengumpulkan atau menghimpun. Dengan demikian, kata al-Qur'ān adalah *mahmūz*; hamzahnya asli dan nūnnya tambahan. Makna ini menggambarkan bahwa semua ayat, surat, hukum, dan kisah dalam al-Qur'ān berkumpul menjadi satu. Al-Qur'ān mengumpulkan intisari semua kitab suci menjadi satu dan seluruh ilmu pengetahuan. Hal ini selaras dengan firman Allah dalam surat al-Naḥl [16] ayat 89 dan surat al-An'ām ayat [6] 38:

وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِيْنَ.

Dan Kami turunkan kepadamu al-Kitāb (al-Qur'ān) untuk menjelaskan segala sesuatu dan petunjuk serta rahmat dan kabar gembira bagi orang-orang yang berserah diri.

مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ.

Kami tidak mengalpakan sesuatu pun di dalam al-Kitāb (al-Qur'ān).

Dalam pandangan yang lain, *al-Qur'ān* berasal dari kata *al-qary* (القري) yang berarti kampung atau kumpulan rumah. Pendapat yang mengatakan bahwa kata al-Qur'ān terambil dari kata *al-qar'* dan *al-qary* yang berarti himpunan atau kampung mengaksentuasikan bahwa al-Qur'ān merupakan kumpulan dari ayat dan surat, yang kemudian menjadi satu kesatuan yang bersifat utuh dan menyeluruh. Antara surat dan ayat yang satu dengan yang lain, saling memiliki ketergantungan; laksana sebuah kampung yang terdiri atas rumah-rumah penduduk yang masing-masing rumah itu, para anggota keluarganya saling bergantung antara satu dengan yang lain.

Menurut al-Liḥyānī (w. 215 H/831 M), kata *al-Qur'ān* adalah isim *musytaq*, mengikuti wazan *fu'lān* dari kata *qara'a-yaqra'u-qur'ānan*, sama dengan kata *ghafara-yaghfiru-ghufrānan*. Pengertian ini diorientasikan pada objek, yaitu sesuatu yang dibaca. Dengan demikian, *al-Qur'ān* adalah *mahmūz*; hamzah yang terdapat dalam kata *al-Qur'ān* adalah asli, sedangkan nūn adalah tambahan. Makna al-Qur'ān dalam pengertian ini adalah kumpul atau menjadi satu. Pengertian tersebut mendeskripsikan bahwa huruf dan kalimat adalah ungkapan al-Qur'ān yang berkumpul menjadi satu dalam mushaf. Hal ini sesuai dengan firman Allah dalam surat al-Qiyāmah [75] ayat 17-18:

إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ.

> *Sesungguhnya atas tanggungan Kamilah mengumpulkannya (di dadamu) dan (membuatmu pandai) membacanya. Apabila Kami telah selesai membacakannya, maka ikutilah bacaannya itu.*

Para sarjana Barat yang belakangan pada umumnya menerima pandangan Friedrich Schwally bahwa kata *qur'ān* merupakan derivasi (*isytiqāq*) dari bahasa Syria atau Ibrani, yaitu *qeryānī, qiryānī* (*lectio*, bacaan atau yang dibaca), yang digunakan dalam

liturgi Kristen.[2] Kemungkinan terjadinya pinjaman dari bahasa Semit lainnya dalam kasus ini bisa dibenarkan, sebab orang-orang Arab sering melakukan kontak atau hubungan dengan orang di luar Arab. Melalui kontak tersebut, barbagai kata non-Arab masuk ke dalam bahasa Arab.

Jika dikaji secara seksama, tampaknya pendapat al-Liḥyānī yang mendekati kebenaran. Kata *al-Qur'ān* terambil dari kata *qara'a-yaqra'u-qirā'atan-wa qur'ānan* yang secara harfiah berarti bacaan. Kata *al-Qur'ān* sebanding dengan kata *fu'lān* (فعلان), kata *rujḥān* (رجحان), dan kata *ghufrān* (غفران), yang masing-masing diambil dari akar kata *fa'ala* (فعل), *rajaḥa* (رجح), dan *ghafara* (غفر).

Dalam al-Qur'ān sendiri, terdapat beberapa kata *al-Qur'ān* yang digunakan untuk pengertian bacaan, di antaranya surat al-Wāqi'ah [56] ayat 77 dan surat Yāsīn [29] ayat 36:

إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيْمٌ.

Sesungguhnya al-Qur'ān adalah bacaan yang mulia.

وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِى لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِيْنٌ.

Dan Kami tidak mengajarkan syair (pantun) kepadanya (Muhammad), dan bersyair itu (sama sekali) tidak layak baginya. Al-Qur'ān itu tidak lain hanyalah peringatan dan bacaan yang terang.

Penempatan *al-Qur'ān* dalam bentuk *mashdar* (kata kerja yang dibendakan) dengan makna *maf'ūl*, yakni *maqrū'* merupakan penamaan yang tepat. Artinya, kata *al-Qur'ān* dipindahkan dari makna *mashdar* dan dijadikan sebagai nama dari kalam Allah yang *mu'jiz*, yang diturunkan kepada Nabi Muhammad. Dengan demikian, kata *al-Qur'ān* adalah bentuk *mashdar,* tetapi

---

[2] Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'ān* (Yogyakarta: Forum Kajian Budaya dan Agama, 2001), 45.

yang dikehendaki kata *maf'ūl.*

Sedangkan secara terminologis, pengertian al-Qur'ān bervariatif, di antaranya adalah:

اَلْقُرْاٰنُ هُوَ كَلَامُ اللهِ الْمُنَزَّلُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِلْإِعْجَازِ بِأَقْصَرِ سُوْرَةٍ الْمُتَعَبَّدُ بِتِلَاوَتِهِ.

Al-Qur'ān ialah firman Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW untuk melemahkan orang yang menentangnya sekalipun hanya dengan surat yang pendek, membacanya dinilai ibadah.[3]

اَلْقُرْاٰنُ هُوَ كَلَامُ اللهِ الْمُعْجِزُ الْمُنَزَّلُ عَلَى خَاتَمِ الْأَنْبِيَاءِ وَالْمُرْسَلِيْنَ بِوَاسِطَةِ الْأَمِيْنِ جِبْرِيْلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْمَكْتُوْبُ فِي الْمَصَاحِفِ الْمَنْقُوْلُ إِلَيْنَا بِالتَّوَاتُرِ الْمُتَعَبَّدُ بِتِلَاوَتِهِ الْمَبْدُوْءُ بِسُوْرَةِ الْفَاتِحَةِ وَالْمُخْتَتَمُ بِسُوْرَةِ النَّاسِ.

Al-Qur'ān ialah kalam Allah yang melemahkan, diturunkan kepada penutup para nabi dan rasul dengan perantara malaikat Jibril AS, ditulis dalam berbagai mushaf, dinukilkan kepada kita dengan cara mutawātir, membacanya dianggap ibadah, dimulai dengan surat al-Fātiḥah dan ditutup dengan surat al-Nās.[4]

اَلْقُرْاٰنَ هُوَ الْوَحْيُ الْمُنَزَّلُ مِنْ عِنْدِ اللهِ إِلَى رُسُوْلِهِ مُحَمَّدٍ بْنِ عَبْدِ اللهِ خَاتَمِ الْأَنْبِيَاءِ الْمَنْقُوْلُ مِنْهُ بِالتَّوَاتُرِ لَفْظًا وَمَعْنًى وَهُوَ اٰخِرُ الْكُتُبِ السَّمَاوِيَّةِ.

Al-Qur'ān ialah wahyu Allah yang diturunkan dari sisi Allah kepada Rasul-Nya Muhammad bin 'Abd Allāh, penutup para nabi, yang dinukilkan secara mutawātir baik lafal maupun makna, dan merupakan kitab samawi terakhir yang diturunkan.[5]

---

[3] al-Suyūthī, *al-Itqān*, juz 1, 2.

[4] Muḥammad 'Alī al-Shābūnī, *al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Kairo: Dār al-Shābūnī, 2003), 7.

[5] 'Afīf 'Abd al-Fattāh Thabbārah, *Rūḥ al-Dīn al-Islāmī* (Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, t.t.), 18.

Elemen dasar dari definisi di atas adalah sebagai berikut.[6] *Pertama*, al-Qur'ān adalah wahyu atau kalam Allah. Sebagai wahyu Allah, al-Qur'ān bukan puitisasi penyair, bukan mantra tukang tenung, bukan bisikan syetan, dan bukan sabda Nabi Muhammad.

Kedua, al-Qur'ān dirurunkan kepada Nabi Muhammad SAW. Ini menunjukkan bahwa wahyu Allah yang diturunkan kepada para nabi dan rasul yang lain tidak dinamakan al-Qur'ān. Kitab-kitab Allah seperti Zabur, Taurat dan Injil tidak dapat disebut sebagai al-Qur'ān meskipun sama-sama wahyu dan orang yang menerimanya sama-sama nabi dan rasul. Dalam hal ini, al-Qur'ān adalah nama khusus yang diberikan Allah berupa kitab suci yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW.

Ketiga, al-Qur'ān disampaikan melalui Malaikat Jibril. Semua ayat al-Qur'ān yang diwahyukan dengan perantaraan Malaikat Jibril. Meskipun demikian, terdapat sebagian pendapat yang mengatakan bahwa sebagian al-Qur'ān—di antaranya surat al-Kautsar menurut mereka—disampaikan Allah kepada Nabi Muhammad SAW secara langsung, tidak melalui perantaraan para Malaikat Jibril. Hanya saja, pendapat ini oleh mayoritas ulama ditolak.

Keempat, al-Qur'ān dirurunkan dalam bentuk bahasa Arab. Para ulama meyakini bahwa al-Qur'ān diturunkan dari Allah bukan semata-mata dalam bentuk makna tetapi sekaligus lafalnya. Karena al-Qur'ān yang diturunkan Allah mencakup lafal dan makna, maka terjemah dan tafsir meskipun menggunakan bahasa Arab tidak dapat dikatakan sebagai al-Qur'ān. Oleh karena itu, membaca al-Qur'ān tidak dibenarkan hanya menggunakan terjemah dan tafsir.

Dari keempat unsur di atas dapat dikatakan bahwa al-Qur'ān ialah kalam Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW dalam bentuk lafal Arab dengan perantaraan Malaikat Jibril. Hal-hal lain seperti dinukilkan kepada kita dengan cara *mutawātir*, diawali dengan surat al-Fātiḥah dan diakhiri dengan

---

[6] Suma, *Studi*, 26-27.

surat al-Nās, serta ditulis dalam mushaf bersifat teknis. Untuk itu, penyampaian secara *mutawātir* pada dasarnya menyangkut metode, bukan definisi al-Qur'ān. Hal yang sama juga berkaitan dengan penulisan al-Qur'ān dalam mushaf yang berorientasi pada pemeliharaan karena realitas al-Qur'ān dihafal oleh *ḥuffādh*.

B. Nama-nama al-Qur'ān

Al-Qur'ān memiliki banyak nama. Menurut Abū al-Ma'ālī Syaidzalah (w. 495 H/997 M), al-Qur'ān memiliki 55 nama. Menurut Abū al-Ḥasan al-Haralī (w. 647 H/1249 M), al-Qur'ān memiliki lebih dari 90 nama.[7] Banyaknya nama al-Qur'ān menunjukkan bahwa kedudukan al-Qur'ān sangat mulia. Banyak nama mengisyaratkan kemuliaan nama tersebut. Beberapa nama al-Qur'ān di antaranya:

1. *Al-Qur'ān*. Al-Qur'ān (bacaan) disebut *al-Qur'ān*, agar ia menjadi bacaan dan dibaca oleh umat Islam. Nama *al-Qur'ān* disebut dalam surat al-Baqarah [2] ayat 185:

   شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِى أُنْزِلُ فِيْهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ.

   Bulan Ramadan (adalah bulan) yang Kami turunkan al-Qur'ān (bacaan) sebagai petunjuk bagi manusia dan keterangan dari petunjuk itu serta pembeda (antara yang benar dan yang batil).

2. *Al-Furqān*. Al-Qur'ān disebut *al-Furqān* (pembeda), karena ia membedakan antara yang benar dan yang batil. Nama ini dapat ditemukan antara lain dalam surat al-Furqān [25] ayat 1:

   تَبَارَكَ الَّذِى نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُوْنَ لِلْعَالَمِيْنَ نَذِيْرًا.

   Maha Suci Dzat (Allah) yang telah menurunkan al-Furqān kepada hambaNya, agar dia menjadi pemberi peringatan.

---

7 Ibid., 28.

3. *Al-Kitāb*. Al-Qur'ān disebut *al-Kitāb* (kitab, buku), karena ia menjadi pegangan atau pedoman hidup bagi manusia. Nama ini dapat ditemukan antara lain dalam surat al-Naḥl [16] ayat 89:

وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِيْنَ.

Dan Kami turunkan kepadamu al-Kitāb untuk menjelaskan segala sesuatu dan petunjuk serta rahmat dan kabar gembira bagi orang yang berserah diri (kepada Allah).

4. *Al-Dzikr*. Al-Qur'ān disebut *al-Dzikr*, karena ia dijadikan peringatan untuk mengingat Allah. Nama ini dapat ditemukan dalam surat al-Ḥijr [15] ayat 9:

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُوْنَ.

Sesungguhnya Kamilah yang menurunkan al-Dzikr (al-Qur'ān) dan sesungguhnya Kami (pulalah) yang memeliharanya.

Empat nama al-Qur'ān tersebut, menurut Ibn Jazzī al-Kilābī (741-793 H) yang tepat. Dalam pandangannya, al-Qur'ān hanya memiliki empat nama, yakni *al-Qur'ān, al-Kitāb, al-Furqān, dan al-Dzikr*.[8] Nama-nama selain empat itu adalah sifat seperti pensifatan al-Qur'ān dengan *al-'Adhīm* (yang agung), *al-Karīm* (yang mulia), *al-Matīn* (yang kuat), *al-'Azīz* (yang perkasa), *al-Majīd* (yang pemurah/mulia), dan lain sebagainya. Demikian pula sebutan yang mengarah pada julukan al-Qur'ān seperti *al-Ḥabl* (tali Allah), *al-Bayān* (keterangan), *al-Ḥakīm* (yang bijaksana), *al-'Adl* (yang adil), dan lain sebagainya.

Dari beberapa nama, sifat dan julukan al-Qur'ān, kata *al-Qur'ān* yang paling banyak disebutkan dalam ayat-ayatnya,

---

[8] Muḥammad bin Aḥmad al-Jazzī al-Kilābī, *Kitāb al-Tashīl li 'Ulūm al-Tanzīl*, jilid 1 (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), 5.

kemudian *al-Kitāb, al-Dzikr*, dan *al-Furqān*. Yang lainnya hanya disebut sesekali atau beberapa kali. Al-Qur'ān disebutkan sebanyak 70 kali dalam 70 ayat dan 38 surat; al-Kitab—yang digunakan untuk maksud al-Qur'ān—diulang 53 kali dalam 53 ayat dan 32 surat.; sedang *al-Dzikr*—yang digunakan dalam pengertian al-Qur'ān—tersebut sebanyak 9 kali dalam 8 ayat dan 7 surat. Adapun al-*Furqān*—yang digunakan untuk maksud al-Qur'ān—hanya didapat 2 kali dalam 2 ayat dan surat

Terlepas dari perbedaan ulama tentang nama, sifat dan julukan al-Qur'ān, semuanya itu diarahkan pada isi dan fungsi al-Qur'ān. Sebagai ilustrasi, kitab Allah ini dinamakan *al-Qur'ān* (bacaan, yang dibaca) menggambarkan bahwa al-Qur'ān selalu dibaca oleh banyak orang; tidak hanya dibaca tapi dikaji secara ilmiah. Dalam serangkaian kewajiban salat saja, setiap lima kali dalam sehari semalam oleh komunitas muslim sedunia, al-Qur'ān selalu dibaca. Pengkajian terhadap al-Qur'ān tidak hanya dilakukan oleh komunitas Muslim, tapi non-Muslim juga melakukan kajian terhadap al-Qur'ān.

Penyebutan al-Qur'ān dengan nama *al-Kitāb* (tulisan) memberi gambaran bahwa penulisan ayat-ayat al-Qur'ān dalam lintasan sejarah selalu ada. Penulisan al-Qur'ān tidak hanya dalam bentuk penulisan secara normatif, tapi bentuk kaligrafi yang mengarah pada seni lukis bermunculan. Keindahan tulisan al-Qur'ān yang diilhami oleh rangkaian ayat-ayat dan pesan-pesan suci yang terkandung di dalamnya menjadi spiritnya.

Penyebutan al-Qur'ān dengan nama *al-Dzikr* juga memiliki akurasi nama. *Al-Dzikr* yang berarti mengingat atau menyebut mengaksentuasikan pada pengingatan dan penyebutan nama Allah. Dengan selalu membaca al-Qur'ān, menyebut nama Allah dan mengingatNya selalu dilakukan.

Penamaan al-Qur'ān dengan penyebutan *al-Furqān* yang secara harfiyah pembeda membuktikan bahwa al-Qur'ān membedakan antara yang halal dan yang haram, antara yang benar dan yang batil, antara yang bersih dan yang kotor, antara yang baik

dan yang buruk, antara yang benar dan yang salah, antara perintah dan larangan, antara yang manfaat dan mafsadat, demikian juga yang lainnya. Ketentuan ini terungkap dalam berbagai ayat yang mengaksentuasikan pada makna pembeda tersebut.

Nama-nama, sifat dan julukan al-Qur'ān dapat dibuktikan ketepatan dan akurasinya dengan visi dan fungsi al-Qur'ān itu sendiri. Dari sejumlah nama, sifat dan julukan al-Qur'ān, semuanya dapat dilacak keserasiannya baik dari segi nama maupun isi dan fungsinya.

C. Keotentikan al-Qur'ān

Di dalam al-Qur'ān disebutkan bahwa al-Qur'ān sepenuhnya berasal dari Allah dan tidak sedikitpun ada campur tangan Nabi Muhammad SAW. Allah bahkan mengancam Nabi Muhammad apabila beliau mengada-ada di dalam al-Qur'ān. Allah berfirman dalam surat al-Ḥāqqah [69] ayat 43-47:

تَنْزِيْلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيْلِ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِيْنِ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِيْنَ فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِيْنَ.

Ia (al-Qur'ān) adalah wahyu yang diturunkan dari Tuhan semesta alam. Seandainya dia (Muhammad) mengadakan sebagian perkataan atas (nama) Kami, niscaya benar-benar Kami pegang dia pada tangan kanannya. Kemudian dia benar-benar Kami potong urat tali jantungnya. Maka sekali-kali tidak ada seorang pun dari kalian yang dapat menghalangi (Kami) dari pemotongan urat nadi itu.

Secara aplikatif Nabi juga melarang para sahabat menulis teks-teks selain al-Qur'ān. Larangan itu dimaksudkan agar ayat-ayat al-Qur'ān tidak bercampur dengan teks-teks lain, terutama hadis Nabi. Naskah-naskah asli dari penulis al-Qur'ān kemudian dikumpulkan pada masa Abū Bakr dan kemudian ditulis ulang dan digandakan pada masa khalifah Utsmān bin 'Affān. Naskah 'Utsmān

itu menjadi standar yang terus berlaku sampai sekarang. Menurut keyakinan umat Islam, di antara kitab-kitab suci yang masih terpelihara keasliannya sampai sekarang adalah al-Qur'ān.

Al-Qur'ān memperkenalkan dirinya dengan berbagai ciri dan sifat. Salah satu di antaranya adalah bahwa ia merupakan kitab yang keotentikannya dijamin oleh Allah. Ia adalah kitab yang selalu dipelihara. Terpeliharanya keaslian al-Qur'ān sesuai dengan penegasan Allah SWT sendiri dalam al-Qur'ān surat al-Ḥijr [15] ayat 9:

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُوْنَ.

Sesungguhnya Kami (Allah) yang telah menurunkan al-Qur'ān itu dan sesungguhnya Kami (Allah) pula yang memeliharanya.

Quraish Shihab mensinyalir ungkapan Mushthafā Maḥmūd, mengutip pendapat Rasyad Khalīfah bahwa dalam al-Qur'ān sendiri terdapat bukti-bukti sekaligus jaminan keotentikannya:

Huruf ḥijā'īyah yang terdapat pada awal beberapa surat dalam al-Qur'ān adalah jaminan keutuhan al-Qur'ān sebagaimana diterima oleh Rasulullah; tidak berlebih dan atau tidak berkurang satu huruf pun dari kata-kata yang digunakan oleh al-Qur'ān. Kesemuanya habis terbagi 19, sesuai dengan jumlah huruf-huruf B(i)sm All(ā)h al-R(a)ḥm(ā)n al-R(a)ḥīm. (Huruf a dan i dalam kurung tidak tertulis dalam aksara bahasa Arab).
Huruf ق (qāf) yang merupakan awal dari surat ke-50, ditemukan terulang sebanyak 57 kali atau 3 X 19.
Huruf kāf, hā', yā', 'ain, shād, dalam surat Maryam, ditemukan sebanyak 798 kali atau 42 X 19.
Huruf ن (nūn) yang memulai surat al-Qalam, ditemukan sebanyak 133 atau 7 X 19. Kedua huruf ي (yā') dan س

(sin) pada surat Yāsīn masing-masing ditemukan sebanyak 285 atau 15 X 19. Kedua huruf ط (thā') dan ه (hā') pada surat Thāhā masing-masing berulang sebanyak 342 kali, sama dengan 19 X 18.

Huruf-huruf ح (ḥā') dan م (mīm) yang terdapat pada keseluruhan surat yang dimulai dengan kedua huruf ini, ḥā' mīm, kesemuanya merupakan perkalian dari 114 X 19, yakni masing-masing berjumlah 2.166.

Bilangan-bilangan ini, yang dapat ditemukan langsung dari celah ayat al-Qur'ān, oleh Rasyad Khalīfah, dijadikan sebagai bukti keotentikan al-Qur'ān. Karena, seandainya ada ayat berkurang atau berlebih atau ditukar kata dan kalimatnya dengan kata atau kalimat yang lain, maka tentu perkalian-perkalian tersebut akan menjadi kacau.

Angka 19 di atas, yang merupakan perkalian dari jumlah-jumlah yang disebut itu, diambil dari pernyataan al-Qur'ān sendiri, yakni yang termuat dalam surat al-Muddatstsir [74] ayat 30 yang turun dalam konteks ancaman terhadap seorang yang merupakan kebenaran al-Qur'ān.[9]

Sebagai teks agama, al-Qur'ān merupakan dasar dalam perkembangan linguistik Arab dan menjadi dasar tata bahasa, kosakata, dan sintaksis bahasa Arab. Dalam hal ini Philip K. Hitti mengungkapkan:

Dalam hal panjangnya, al-Qur'ān tidak lebih dari empat perlima Perjanjian Baru. Al-Qur'ān tidak hanya menjadi asas agama, undang-undang kehidupan etis-moral, tetapi juga sebagai buku teks dimana kaum Muslim memulai studi linguistiknya, ilmu pengetahuan, teologi, dan hukum. Pengaruh sastranya benar-benar tak terhitung

[9] M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qurān: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Penerbit Mizan, 1994), 22.

dan abadi. [Sebagai] buku prosa pertama dalam bahasa Arab, al-Qur'ān menjaga keseragaman bahasa. Sehingga meskipun sekarang seorang Maroko menggunakan dialek yang berbeda dengan yang digunakan orang-orang Arab atau Irak, semua menulis dalam corak yang sama.[10]

Dalam konteks historis, sejarah al-Qur'ān adalah sangat jelas dan terbuka, sejak turunnya sampai sekarang. Ia dibaca oleh umat Islam sejak dahulu sampai sekarang, sehingga pada hakikatnya al-Qur'ān tidak membutuhkan sejarah untuk membuktikan keotentikannya. Al-Qur'ān memperkenalkan dirinya sebagai firman Allah dan membuktikan hal tersebut dengan menantang siapa pun untuk menyusun seperti keadaannya. Salah satu bukti keotentikan al-Qur'ān bahwa ia turun kepada Nabi Muhammad tanpa pergantian dan perubahan sampai sekarang.[11]

Al-Qur'ān diturunkan secara berangsur-angsur dalam waktu lebih kurang 23 tahun. Menurut beberapa riwayat, setelah *bi'tsah*, Rasulullah hidup di Mekah selama 13 tahun, kemudian hijrah ke Madinah dan bermukim di kota ini sampai wafat, yakni selama 10 tahun. Isi al-Qur'an terdiri atas 114 surat, 6236 ayat, 74437 kata, dan 325345 huruf. Proporsi masing-masing fase tersebut adalah 19/30 (86 surat) untuk ayat-ayat *Makkīyah* dan 11/30 (28 surat) untuk ayat-ayat *Madanīyah*.

Al-Qur'ān mula-mula turun pada malam qadar (*lailat al-qadar*). Setelah itu, ia turun secara berangsur-angsur. Hal ini berdasarkan firman Allah surat al-Qadar [97] ayat 1 dan surat al-Isrā' [17] ayat 106:

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ.

Sesungguhnya kami telah menurunkan (al-Qur'ān) pada malam kemuliaan.

---

[10] Philip K. Hitti, Islam: *A Way of Life* (New York: Henry Regnery, 1971), 27.

[11] Muḥammad Ḥusain al-Thabāthabā'ī, *al-Qur'ān fi al-Islām* (Teheran: Markaz I'lām al-Dzikrā al-Khāmisah li Intidhār al-Tsaurah al-Islāmīyah, t.t.), 175.

وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا.

Dan al-Qur'ān itu telah Kami turunkan dengan berangsur-angsur agar engkau membacakannya perlahan-lahan kepada manusia dan Kami menurunkannya bagian demi bagian.

Tujuan al-Qur'ān diturunkan secara berangsur-angsur adalah agar Rasulullah dan para sahabat dapat menyimak, memahami, mengamalkan, dan memeliharanya dengan baik. Rasulullah membacakannya di hadapan para sahabat secara perlahan-lahan dan para sahabat membacanya sedikit demi sedikit. Selain itu, al-Qur'ān diturunkan berkaitan dengan suatu peristiwa, baik bersifat individual maupun sosial. Dengan cara seperti ini, proses pemeliharaan keotentikan al-Qur'ān berjalan secara alami.

Walaupun Rasulullah dan para sahabat menghafal ayat-ayat al-Qur'ān, namun guna menjamin terpeliharanya wahyu, beliau tidak hanya mengandalkan hafalan, tetapi juga tulisan. Sejarah menginformasikan bahwa setiap ada ayat yang turun, Nabi lalu memanggil para sahabat yang dikenal pandai menulis untuk menuliskan ayat-ayat yang turun, sambil menyampaikan tempat dan urutan setiap ayat dalam suratnya. Rasulullah mengerahkan sejumlah penulis untuk mencatat seteliti mungkin. Zaid bin Tsābit adalah sekretaris utama Rasulullah yang mencatat ayat-ayat al-Qur'ān yang turun. Selain Zaid, tercatat pula nama-nama sahabat lain seperti Abū Bakr, 'Umar, 'Utsmān, 'Alī, 'Abd Allāh bin Sa'd, Ubay bin Ka'b, Tsābit bin Qais bin Syammās, Mu'āwiyah bin Abī Sufyān, Yazīd, Mughīrah bin Syu'bah, Zubair bin 'Awwām, Khālid bin Walīd, 'Allā' bin Ḥadlramī, 'Amr bin 'Āsh, 'Abd Allāh bin Ḥadlramī, Muḥammad bin Maslamah, dan 'Abd Allāh bin Ubay bin Salūl.[12]

Ayat-ayat tersebut mereka tulis dalam pelepah kurma, batu,

[12] Muḥammad Ḥudlarī Bik, *Tārīkh al-Tasyrī' al-Islāmī* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 2007), 13.

kulit, atau tulang binatang. Sebagian sahabat ada juga yang menuliskan ayat-ayat tersebut secara pribadi. Dengan demikian, selain mereka sebagai penghafal al-Qur'ān, mereka juga adalah pencatat al-Qur'ān, terutama Zaid bin Tsābit. Dia adalah orang yang paling banyak terlibat dalam penulisan, penghimpunan dan penggandaan al-Qur'ān baik pada zaman Nabi, Abū Bakr maupun 'Utsmān bin 'Affān.[13]

Salah satu faktor yang dapat menjamin keaslian dan kemurnian al-Qur'ān adalah teks al-Qur'ān itu ditulis sesuai dengan tuntunan dan petunjuk Rasulullah. Penulisannya dilakukan di hadapan beliau. Mereka yang menulis al-Qur'ān adalah orang yang dekat dengan Rasulullah. Mereka adalah pelaku sejarah yang mengetahui masalah pada waktu al-Qur'ān diturunkan. Mereka cinta kepada Rasulullah dan memiliki kualitas keagamaan yang tinggi. Dengan demikian, sikap amanah dan integritas mereka dalam memelihara kemurnian al-Qur'ān tidak diragukan.

D. Bukti Kebenaran al-Qur'ān

Kitab suci al-Qur'ān sudah 15 abad lalu mencanangkan tantangan kepada orang-orang yang mengingkari al-Qur'ān, yakni minta untuk ditandingi dengan membuat kitab yang belum ada seorang pun yang mampu menandinginya. Pada waktu turunnya al-Qur'ān, para pujangga dan ahli sastra Arab sangat banyak. Mereka sangat ahli dalam bidang *balāghah*. Demikian juga di era kejayaan ilmu pengetahuan yang bahasa Arab sangat berkembang, tidak satu pun yang ahli di antara mereka yang sanggup melawan tantangan al-Qur'ān. Hal ini menunjukkan bahwa al-Qur'ān adalah mukjizat dan bukti kebenaran al-Qur'ān.

Tujuan kemukjizatan al-Qur'ān selain untuk menumbuhkan keyakinan pada manusia bahwa al-Qur'ān adalah wahyu Allah, juga

---

[13] 'Abd al-'Adhīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, juz 1 (Beirut: Dār al-Fikr, 1988), 250. Lihat Muḥammad Sa'īd Ramadlān al-Būthī, *Min Rawā'i' al-Qur'ān* (Beirut: Maktabat al-Farābī, 1977), 37-41.

sebagai bukti kebenaran Muhammad sebagai Rasulullah. Dengan demikian, sasaran kemukjizatan al-Qur'ān adalah non-Muslim. Sedangkan bagi Muslim, kekaguman mereka terhadap al-Qur'ān menunjukkan adanya keistimewaan dalam al-Qur'ān.

Untuk menjawab penolakan orang Quraisy terhadap al-Qur'ān sebagai wahyu Allah, al-Qur'ān menantang mereka dengan beberapa tahapan. *Pertama*, menantang siapa pun yang meragukannya untuk menyusun semacam al-Qur'ān secara keseluruhan. *Kedua*, menantang mereka untuk menyusun sepuluh surat semacam al-Qur'ān. *Ketiga*, menantang mereka untuk menyusun satu surat semacam al-Qur'ān. *Keempat*, menantang mereka untuk menyusun sesuatu seperti atau lebih kurang sama dengan satu surat dari al-Qur'ān.

Terkait dengan tantangan al-Qur'ān untuk mendatangkan semisal al-Qur'ān secara keseluruhan bagi orang yang meragukan, Allah berfirman dalam al-Qur'ān surat al-Isrā' [17] ayat 88:

قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْجِنُّ وَالْإِنْسُ عَلَى أَنْ يَأْتُوْا بِمِثْلِ هٰذَا الْقُرْاٰنِ لَايَأْتُوْنَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا.

Katakanlah, sesungguhnya jika manusia dan jin berkumpul untuk membuat orang yang serupa al-Qur'ān ini, niscaya mereka tidak akan dapat membuat yang serupa dengannya, sekalipun sebagian mereka menjadi pembantu bagi sebagian yang lain.

Ayat tersebut merupakan tantangan yang sangat aneh dalam sejarah dan banyak menimbulkan kebenaran. Belum pernah dalam sejarah manusia, seorang penulis dengan penuh kemampuan akal dan kesadarannya berani mengajukan tantangan seperti itu. Penulis mana pun tidak mungkin menghasilkan suatu karya yang tidak dapat ditantang oleh penulis lain, atau bahkan mungkin karya penulis lain itu lebih baik. Setiap produk manusia dalam bidang apa pun, mungkin saja ditandingi oleh manusia lain.

Karena itu, jika ada kata-kata yang tidak mungkin dapat ditandingi, dan ternyata suatu tantangan betul-betul tidak mampu dijawab manusia sepanjang perjalanan sejarah, maka itu betul-betul merupakan suatu mukjizat. Hal ini sekaligus membuktikan bahwa kata-kata tersebut bukan merupakan produk manusia, tetapi bersumber dari Tuhan.[14]

Tantangan ini sangat memukul dan melemahkan mereka, karena terbukti sepanjang sejarah perlawanan bangsa Arab terhadap kerasulan dan kenabian Muhammad, tidak tercipta karya mereka yang mampu menandingi al-Qur'ān. Padahal mereka adalah ahli syair, sastra, dan donging.

Tantangan yang dikemukakan dalam ayat di atas merupakan tantangan yang menyeluruh; tidak terbatas satu atau dua ayat, satu atau dua surat, tetapi beberapa surat sekaligus dalam berbagai segi ajaran, ilustrasi yang bervariasi, serta rangkaian kata yang indah dan rapi, dan dalam rentang waktu yang tidak terbatas. Namun Tuhan tidak menantang mereka menyusun al-Qur'ān secara utuh, karena saat itu al-Qur'ān sendiri masih dalam proses pewahyuan, dan tantangan ini dilontarkan pada masa Nabi masih tinggal di kota Mekah.

Bangsa Quraisy mencoba meminta bantuan kepada orang-orang Yahudi yang berada di Madinah yang mempunyai pengalaman tentang kitab suci. Tetapi orang Yahudi menguji kerasulan Muhammad hanya dengan mengemukakan pertanyaan tentang *Ashḥāb al-Kahf, Dzū al-Qarnain*, dan *rūh*. Ketiga masalah ini dijawab al-Qur'ān dengan tuntas.[15]

Setelah orang-orang Quraisy tidak mampu mendatangkan sumua surat di dalam al-Qur'ān, kemudian Allah menurunkan tantangan kepada mereka untuk menyusun 10 surat saja seperti al-Qur'ān. Keterangan tentang ini terlihat dalam surat Hūd [11] ayat 13:

---

[14] Waheeduddin Khan, *Islam Menjawab Tantangan Zaman*, ter. A. Rafi'i Usman (Bandung: Pustaka, 1983), 183.

أَمْ يَقُوْلُوْنَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوْا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُوْا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُوْنِ اللهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِيْنَ.

Bahkan mereka mengatakan Muhammad telah membuat-buat al-Qur'ān. Katakanlah (kalau demikian) datangkanlah sepuluh surat yang dibuat-buat yang menyamainya, dan panggillah orang yang kalian sanggup memanggilnya selain Allah, jika kalian orang-orang yang benar.

Meskipun sepuluh surat, ternyata tidak satu pun seseorang yang dapat melakukannya. Hal ini didukung oleh fakta sejarah, yaitu peristiwa yang terjadi pada 'Abd Allāh Ibn al-Muqaffā (w. 727 M), sastrawan besar dan penulis terkenal. Dalam suatu peristiwa, sekelompok orang Zindiq tidak senang melihat pengaruh al-Qur'ān terhadap masyarakat. Untuk itu, mereka menawarkan Ibn al-Muqaffā agar bersedia membuat karya tulis semacam al-Qur'ān. Yakin akan kemampuannya, Ibn al-Muqaffā menerima tawaran tersebut. Ia berjanji akan menyelesaikan tugas dalam waktu satu tahun. Sebagai imbalannya, mereka harus menanggung semua biayanya selama setahun.

Setelah berjalan setengah tahun, mereka mendatanginya dengan tujuan untuk mengetahui hasil yang dicapai. Pada waktu memasuki kamar, mereka menemukan Ibn al-Muqaffā sedang duduk memegang pena, tenggelam dalam alam pikirannya. Kertas tulis bertebaran di lantai dan kamarnya penuh dengan sobekan kertas yang ditulis.[16]

Realitas tersebut membuktikan bahwa Ibn al-Muqaffā yang telah mencurahkan kemampuannya tidak sanggup menjawab tantangan al-Qur'ān. Ia gagal dan merasa malu. Dalam waktu setengah tahun, ternyata ia tidak mampu mendatangkan satu ayat pun, apalagi sepuluh surat yang dihasilkan. Ia memutuskan

---

[15] Muḥammad Ismā'īl Ibrāhīm, *al-Qur'ān wa I'jāzuhū al-'Ilmī* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.t.), 17.

perjanjian tersebut dibatalkan.

Selanjutnya Allah menantang mereka untuk menyusun satu surat saja setelah berulang-ulang mereka menuduh bahwa Muhammad mengada-ada. Tuhan memperkecil besarnya tantangan. Hal ini semakin memperlihatkan kemukjizatan al-Qur'ān, karena dalam volume kecil pun mereka tidak mampu melakukannya. Tantangan ini dituangkan dalam surat Yūnus [10] ayat 38:

أَمْ يَقُوْلُوْنَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوْا بِسُوْرَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوْا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُوْنِ اللهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِيْنَ.

Atau (patutkah) mereka menyatakan Muhammad itu membuat-buatnya. Katakanlah (kalau benar yang kalian katakan itu), maka cobalah datangkan sebuah surat seumpamanya dan panggillah siapa-siapa yang dapat kalian panggil (untuk membuatnya) selain Allah, jaka kalian orang-orang yang benar.

Tantangan al-Qur'ān terakhir terhadap orang-orang kafir untuk menyusun beberapa ayat yang bisa menyerupai ayat-ayat al-Qur'ān, baik dari segi isi, ilustrasi, keindahan bahasa maupun kemampuannya mengungkap berbagai peristiwa. Tantangan ini dikemukakan al-Qur'ān dalam surat al-Baqarah [2] ayat 23:

وَإِنْ كُنْتُمْ فِيْ رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوْا بِسُوْرَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوْا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُوْنِ اللهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِيْنَ.

Dan jika kalian tetap dalam keraguan tentang al-Qur'ān yang Kami wahyukan kepada hamba Kami (Muhammad), buatlah sebagian surat saja yang sama seperti al-Qur'ān. Dan ajaklah para penolongmu selain Allah jika kalian orang-orang yang benar.

[16] Khan, *Islam*, 187.

Menghadapi tantangan al-Qur'ān tersebut, Musailimah al-Kadzdzāb yang dianggap mampu menandingi al-Qur'ān mencoba mengubah syair sebagai berikut:

يَا ضِفْدَعُ بِنْتُ ضِفْدَعَيْنِ نَقِى مَا تُنَقِّيْنَ أَعْلَاكَ فِى الْمَاءِ وَأَسْفَلَكَ فِى الطِّيْنِ.

Hai katak, anak dari dua katak. Bersihkanlah apa yang engkau akan bersihkan, bagian atasmu adalah air dan bagian bawahmu di tanah.

Gubahan ayat yang dilakukan oleh Musailimah al-Kadzdzāb itu tidak mencerminkan karya sastra dan kandungan isi yang bagus, bahkan gubahan itu sangat kotor dan tidak layak dikatakan sebagai ayat yang dianggap sebagai wahyu yang turun dari Tuhan.

Kegagalan Musailimah menunjukkan bahwa al-Qur'ān tidak bisa ditiru dan tidak dapat ditandingi. Kenyataan ini membuktikan bahwa al-Qur'ān adalah kalam Allah.

Kenyataan tersebut adalah bukti otentik bahwa al-Qur'ān adalah wahyu yang tidak dapat ditandingi. Menurut al-Khūlī, al-Qur'ān adalah kitab sastra terbesar yang dapat mengalahkan *mu'allaqāt* yang beredar di tengah-tengah masyarakat.[17] Daya magis syair dan *kahānah* secara esensial melekat di dalam al-Qur'ān.[18] Meskipun sebagai sastra, bukan berarti al-Qur'ān hilang dari dimensi ketuhanan. Hal ini justru menunjukkan bahwa al-Qur'ān adalah wahyu Allah yang selalu berdialektika dengan masyarakat sekaligus mengandung nilai sastra yang sangat tinggi.

Karena al-Qur'ān mengandung nilai sastra, terdapat sebagian pakar al-Qur'ān yang memahami al-Qur'ān dengan pendekatan sastra atau semantik. Menurutnya, metode ini dianggap sebagai metode yang paling sesuai dengan objek kajian teks Kitab Suci

---

[17] Amīn al-Khūlī, *Manāhij al-Tajdīd fī al-Naḥw wa al-Balāghah wa al-Tafsīr wa al-Adab* (Kairo: al-Hai'ah al-Mishrīyah al-'Āmmah li al-Kitāb, 1995), 229.

[18] Lihat Sayyid Quthb, *Keindahan al-Qur'ān yang Menakjubkan*, ter. Bahrun Abu Bakar (Jakarta: Rabbani Press, 2004), 13.

yang penuh dengan nilai sastra, dan diakui baik pada zaman pe-wahyuan maupun sekarang. Pakar yang lain berupaya mengkaji al-Qur'ān secara tematis dengan mengumpulkan seluruh surat dan ayat yang berkaitan dengan objek kajian sebelum dilakukan proses analisis.[19] Metode ini kemudian pupuler dengan istilah *al-manhaj al-maudlū'ī* (metode tematik).

Dalam pandangan Quraish Shihab,[20] paling tidak ada tiga aspek dalam al-Qur'ān yang menjadi bukti kebenaran Nabi Muhammad, sekaligus menjadi bukti bahwa seluruh informasi atau petunjuk yang disampaikan adalah benar bersumber dari Allah.

Pertama, aspek keindahan dan ketelitian redaksinya. Tidak mudah untuk menguraikan hal itu, khususnya bagi orang yang tidak memahami dan memiliki "rasa bahasa" Arab, karena keindahan diperoleh melalui "perasaan", bukan melalui nalar. Seperti diketahui, seringkali ayat al-Qur'ān turun secara spontan untuk menjawab pertanyaan atau mengomentari peristiwa. Misalnya, pertanyaan orang Yahudi tentang hakikat *rūḥ*. Pertanyaan ini dijawab secara langsung dan tentunya spontanitas tersebut tidak memberi peluang untuk berpikir dan menyusun jawaban dengan redaksi yang indah apalagi teliti. Setelah al-Qur'ān rampung diturunkan dan kemudian dilakukan analisis serta perhitungan tentang redaksi-redaksinya, ditemukan hal-hal yang sangat menakjubkan. Ditemukan adanya kesinambungan yang sangat serasi antara kata-kata yang digunakan, seperti keserasian jumlah dua kata yang bertolak belakang.

Kedua, aspek pemberitaan tentang hal yang gaib. Fir'un yang mengejar-ngejar Nabi Musa, diceritakan dalam surat Yūnus [10]. Pada ayat 92 surat itu, ditegaskan bahwa "badan Fir'un akan diselematkan Tuhan untuk menjadi pelajaran generasi berikutnya." Tidak seorang pun mengetahui hal tersebut, karena hal itu terjadi sekitar 1200 tahun SM. Pada awal abad ke-19, tepatnya pada tahun 1896,

---

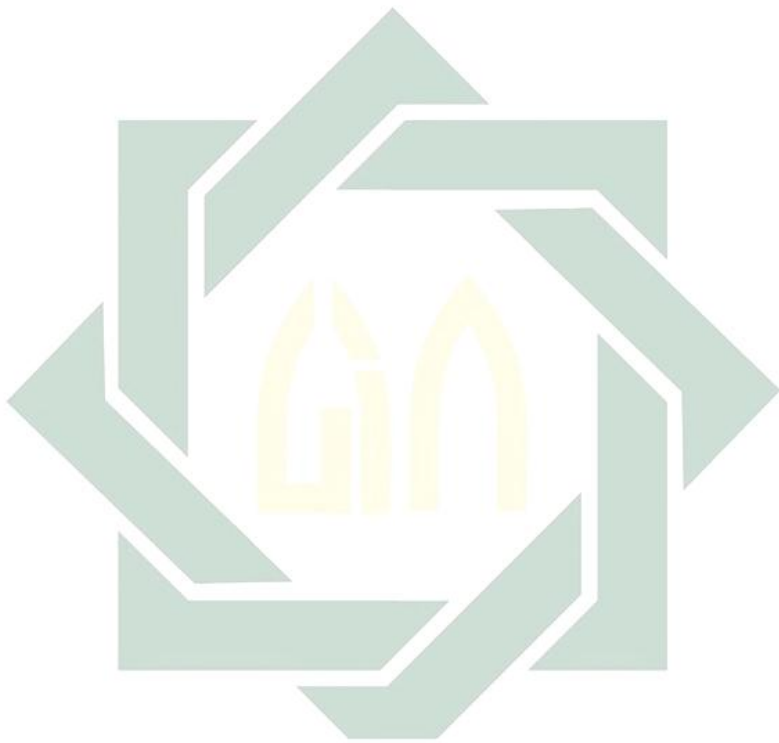
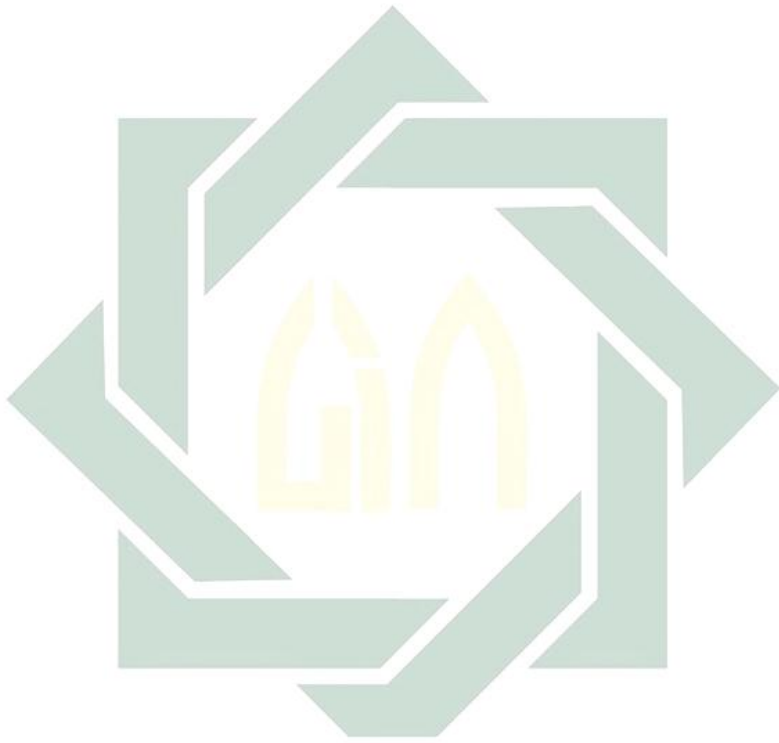
19 Bint al-Syāthi', *al-Tafsīr al-Bayānī li al-Qur'ān al-Karīm*, vol. 1 (Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1990), 10.

20 Shihab, *Membumikan*, 31-32.

ahli purbakala Loret menemukan di Lembah Raja-raja Luxor Mesir, satu yang bernama Maniptah dan yang pernah mengejar Nabi Musa. Selain itu, pada tanggal 8 Juli 1908, Elliot Smith mendapat izin dari pemerintah Mesir untuk membuka pembalut-pembalut Fir‘un tersebut. Yang ditemukannya adalah satu jasad utuh, seperti yang diberitakan oleh al-Qur’ān melalui Nabi Muhammad.

Ketiga, isyarat-isyarat ilmiah. Banyak sekali isyarat yang ditemukan dalam al-Qur’ān. Misalnya diisyaratkan dalam surat Yūnus [10] ayat 5 bahwa “cahaya matahari bersumber dari dirinya sendiri, sedang cahaya bulan adalah pantulan (dari cahaya matahari) atau dalam surat al-Baqarah [2] ayat 223 bahwa “jenis kelamin anak adalah hasil sperma pria, sedang wanita sekadar mengandung karena mereka hanya bagaikan ladang. Oksigen sangat penting bagi pernafasan manusia dan ia berkurang pada lapisan-lapisan udara yang tinggi. Semakin tinggi manusia berada di lapisan udara, ia akan merasakan sesak dada dan sulit bernafas sebagaimana surat al-Ḥijr [15] ayat 125. Tentang embriologi, Allah berfirman dalam surat al-Thāriq [86] ayat 5-7, al-‘Alaq [96] ayat 2, al-Ḥajj [22] ayat 5, dan al-Mu’minūn [23] ayat 12-14. Tentang kesatuan kosmos dan kebutuhan terhadap air, Allah berfirman dalam surat al-Anbiyā’ [21] ayat 30.

Tiga dimensi tersebut menunjukkan bahwa teks al-Qur’ān memiliki kandungan isi yang sangat kaya. Dalam hal ini, al-Qur’ān sebagai petunjuk yang berbentuk simbol harus ditafsirkan dan ditakwilkan secara membumi dengan merujuk pada komentar para mufassir, meskipun menimbulkan aneka ragam perspektif. Disiplin ilmu yang beraneka ragam dengan penekanan yang tidak sama, dapat menciptakan berbagai wacana dalam memahami al-Qur’ān. Perbedaan ini adalah hal yang logis sebagai dampak dari saratnya kandungan makna yang terdapat dalam jiwa nash. Kebenaran final al-Qur’ān yang hanya diketahui Allah, meskipun tidak bisa diungkapkan dengan tuntas oleh manusia, kajian mendalam perlu dilakukan. Keterbatasan manusia dalam

mengungkap bahasa al-Qur'ān secara utuh, merupakan bukti bahwa al-Qur'ān adalah otentik dan benar.

BAB IV

WAHYU DALAM KONTEKS TURUNNYA AL-QUR'ĀN

A. Definisi Wahyu

Secara etimologis wahyu terambil dari kata *waḥā-yaḥī-waḥyan* (وحى – يحى – وحيا) yang berarti suara, api, kecepatan, bisikan, rahasia, isyarat, tulisan, dan kitab. Secara terminologis ulama berbeda pendapat dalam memberikan definisi. Menurut Mannā' al-Qaththān, wahyu ialah petunjuk Allah yang diberikan kepada seseorang yang dimuliakan secara cepat dan tersembunyi.[1] Artinya, petunjuk yang diberikan secara cepat yang datang secara langsung ke dalam jiwa tanpa didahului pikiran dan tidak diketahui oleh seseorang. Shubḥī al-Shāliḥ menyatakan bahwa wahyu ialah pemberitahuan yang bersifat ghaib, rahasia dan sangat cepat.[2]

Menurut al-Ḥijāzī, wahyu ialah menyampaikan sesuatu ke dalam hati, baik di waktu bangun maupun di waktu tidur.[3] Al-

---

[1] Mannā' al-Qaththān, *Mabāḥits fī 'Ulūm al-Qur'ān* (t.t.p.: Mansyūrāt al-'Ashr al-Ḥadīts, 1990), 32.

[2] Shubḥī al-Shāliḥ, *Mabāḥits fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 1988), 23.

[3] al-Ḥijāzī, *al-Tafsīr al-Wādliḥ*, jilid 3, (t.t.p.: t.p.:, t.t.), 379.

Zarqānī berpendapat, wahyu ialah pemberitahuan Allah kepada hamba pilihan tentang hidayah dan ilmu yang disampaikan dengan cara tersembunyi dan tidak terjadi kepada manusia biasa.[4] Definisi yang diungkap oleh al-Ḥijāzī mengaksentuasikan pada makna wahyu secara umum, sedang definisi yang diungkap oleh al-Zarqānī mengaksentuasikan pada wahyu sebagai cara Allah yang disampaikan secara langsung berupa hidayah dan ilmu kepada para nabi melalui bisikan ke dalam hati, sehingga mereka dapat mengetahui sesuatu yang tidak diketahui orang lain tanpa harus belajar dan membaca. Hal ini berdasarkan firman Allah surat al-Nisā' [4] ayat 113:

وَأَنْزَلَ اللهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللهِ عَلَيْكَ عَظِيْمًا.

Allah telah menurunkan al-Qur'ān dan al-ḥikmah kepadamu dan mengajarimu apa-apa yang belum engkau ketahui. Karunia Allah sangat besar atasmu.

Muḥammad 'Abduh berpendapat, wahyu ialah pengetahuan yang didapat oleh seseorang pada dirinya dengan penuh keyakinan bahwa pengetahuan itu dari Allah baik dengan perantaraan maupun tidak.[5] Menurut Rasyīd Ridlā sebagaimana dikutip oleh Hasbi Ash Shiddieqy, wahyu ialah suatu ilmu yang diberikan secara khusus untuk para nabi tanpa diusahakan dan tanpa dipelajari. Wahyu ialah suatu pengetahuan yang mereka peroleh dalam dirinya dengan tanpa proses ijtihad yang ilmu itu timbul dengan sendirinya dan diyakini bahwa yang memasukkan ilmu tersebut adalah Allah.[6]

Di dalam al-Qur'ān makna wahyu dijelaskan dalam bentuk yang bervariasi.

---

[4] Muḥammad 'Abd al-'Adhīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, juz 1 (Beirut: Dār al-Fikr, 1988), 65.

[5] Muḥammad 'Abduh, *Risālat al-Tauhīd* (Beirut: Dār al-Syurūq, 1994), 108.

[6] Teungku Muhammad Hasbi Ash Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur'an/Tafsir* (Jakarta: Bulan Bintang, 1980), 26.

1. Wahyu bermakna ilham (intuisi). Wahyu dalam pengertian ini merupakan fitrah bagi manusia sebagaimana wahyu yang diberikan kepada ibu Nabi Musa. Allah berfirman dalam surat al-Qashash [28] ayat 7:

   وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوْسَى أَنْ أَرْضِعِيْهِ.

   Dan (ingatlah) ketika Kami wahyukan (ilhamkan) kepada ibu Musa supaya menyusuinya.

2. Wahyu bermakna ilham (instink). Wahyu dalam pengertian ini merupakan gharizah (instink) bagi binatang, sebagaimana petunjuk yang diberikan kepada lebah. Allah berfirman dalam al-Qur'ān surat al-Naḥl [16] ayat 68:

   وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِى مِنَ الْجِبَالِ بُيُوْتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُوْنَ.

   Dan Tuhanmu mewahyukan (memberi petunjuk) kepada lebah supaya menjadikan gunung-gunung dan pohon-pohon itu sebagai tempat tinggal.

3. Wahyu bermakna isyarat. Wahyu dalam pengertian ini merupakan isyarat yang diberikan dengan cepat melalui tanda dan kode, sebagaimana petunjuk Allah kepada Nabi Zakaria. Allah berfirman dalam surat Maryam [19] ayat 11:

   فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوْا بُكْرَةً وَعَشِيًّا.

   Maka ketika dia keluar dari miḥrāb untuk menemui kaumnya, Allah memberi wahyu (petunjuk/isyarat) kepada mereka supaya bertasbih di waktu pagi dan petang.

4. Wahyu bermakna godaan atau bisikan. Wahyu dalam pengertian ini merupakan godaan atau bisikan jahat yang dilakukan oleh syetan pada diri manusia. Allah berfirman dalam surat

al-An‘ām [6] ayat 121:

وَإِنَّ الشَّيْطَانَ لَيُوْحُوْنَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوْكُمْ.

Dan sesungguhnya syetan-syetan itu mewahyukan (membisikkan) kepada kawan-kawan setia mereka.

5. Wahyu bermakna perintah. Wahyu dalam pengertian ini merupakan perintah Allah kepada para malaikat. Allah berfirman dalam surat al-Anfāl [8] ayat 12:

إِذْ يُوْحِى رُبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّ مَعَكُمْ.

Ingatlah ketika Tuhanmu mewahyukan atau memerintahkan kepada para malaikat bahwa Aku bersamamu.

Makna wahyu yang terakhir ini adalah model pewahyuan yang dianggap sebagai cara yang paling tinggi, paling berat sekaligus yang pokok bagi Nabi Muhammad. Seringkali Nabi Muhammad ketika menerima wahyu semacam ini tidak sadarkan diri disertai cucuran keringat yang mengalir dan setelah sadar membacakan ayat-ayat yang telah diterimanya.

B. Cara Penurunan Wahyu al-Qur’ān

Nabi Muhammad sebagai manusia biasa menerima bisikan dari Allah yang disebut dengan wahyu. Bisikan itu berisi misi atau *risālah ilāḥīyah* yang disampaikan kepadanya melalui Jibril. Artinya, pewahyuan al-Qur’ān kepada Nabi menggambarkan terjadinya perumpamaan antara makhluk material (jasmani), yaitu Nabi Muhammad dengan makhluk immaterial (rohani), yaitu Jibril. Diterimanya wahyu oleh Nabi Muhammad dari Allah, berarti interaksi antara *makhlūq* dengan *Khāliq*.

Al-Qur’ān menyebutkan, ada tiga cara penyampaian misi *ilāhīyah* itu kepada para nabi dan rasul, yaitu melalui wahyu, pembicaraan di balik hijab, dan atau Allah mengirim seorang

utusanNya. Allah berfirman dalam surat al-Syūrā [42] ayat 51:

وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُوْلًا فَيُوْحِى بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيْمٌ.

Dan tidak ada bagi seorang manusia pun bahwa Allah berkata dengannya kecuali dengan perantaraan wahyu, atau di belakang tabir atau dengan mengutus seorang utusan (malaikat) lalu diwahyukan kepadanya dengan seizinNya apa yang Dia kehendaki. Sesungguhnya Dia Maha Tinggi lagi Maha Bijaksana.

Berdasarkan ayat di atas, wahyu Allah yang turun kepada para nabi bervariasi. *Pertama*, pemberitahuan Allah dengan cara wahyu diturunkan tanpa perantaraan. Termasuk dalam kategori ini adalah mimpi yang tepat dan benar, misalnya Nabi Ibrahim pernah menerima perintah menyembelih putranya, yakni Nabi Isma‘il. Peristiwa ini diungkap oleh Allah dalam surat al-Shaffāt [37] ayat 102:

فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّ أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّ أَذْبَحُكَ فَانْظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِى إِنْ شَاءَ اللهُ مِنَ الصَّابِرِيْنَ.

Maka tatkala anak itu mencapai umur sanggup berusaha bersama-sama Ibrahim, Ibrahim berkata: "Hai anakku, sesungguhnya aku melihat dalam mimpi bahwa aku menyembelihmu. Maka pikirkanlah apa pendapatmu?" Ia menjawab: "Hai bapakku, kerjakanlah apa yang diperintahkan kepadamu, insya Allah engkau mendapatiku termasuk orang-orang yang sabar."

Turunnya wahyu yang berkaitan dengan mimpi yang benar juga pernah dialami Rasulullah. Allah menurunkan surat al-Kautsar [108] ayat 1-3 berdasarkan mimpi. Allah berfirman:

إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ.

Sesungguhnya Kami telah memberikan kepadamu nikmat yang banyak. Maka dirikanlah salat karena Tuhanmu dan berkorbanlah. Sesungguhnya orang-orang yang membencimu, dialah yang terputus.

Terkait dengan penerimaan wahyu berdasarkan mimpi yang benar adalah firman Allah surat al-Fatḥ [48] ayat 27:

لَقَدْ صَدَقَ اللّٰهُ رَسُوْلَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللّٰهُ اٰمِنِيْنَ مُحَلِّقِيْنَ رُءُوْسَكُمْ وَمُقَصِّرِيْنَ لَا تَخَافُوْنَ فَعَلِمَ مَا لَمْ تَعْلَمُوْا فَجَعَلَ مِنْ دُوْنِ ذَلِكَ فَتْحًا قَرِيْبًا.

Sesungguhnya Allah akan membuktikan kepada Rasul-Nya tentang kebenaran mimpinya dengan sebenarnya, yaitu bahwa sesungguhnya engkau pasti akan memasuki Masjid al-Ḥarām, insya Allah dalam keadaan aman, dengan mencukur rambut kepala dan mengguntingnya, sedang engkau tidak merasa takut. Maka Allah mengetahui apa yang tidak engkau ketahui dan Dia memberikan sebelum itu kemenangan.

Kedua, Allah menyampaikan wahyu di balik tabir. Pembicaraan di balik tabir adalah salah satu cara Allah menyampaikan *risālah*. Nabi tidak melihat Allah, tetapi ia dapat menerima *hidāyah* atau *risālah* tersebut, misalnya wahyu Allah kepada Nabi Musa yang diceritakan dalam surat Thāhā [20] ayat 11-13, al-A‘rāf [7] ayat 143 dan al-Nisā’ [4] ayat 164:

فَلَمَّا أَتَاهَا نُوْدِيَ يَا مُوْسَى إِنِّيْ أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوْحَى.

Ketika Nabi Musa datang ke tempat api itu, ia dipanggil oleh Tuhan: "Wahai Musa, sesungguhnya Aku adalah Tuhanmu. Karena itu, lepaskanlah terompahmu; sesungguhnya engkau berada di lembah yang suci, yakni

Thuwā. Dan Aku telah memilihmu, maka dengarkanlah apa yang diwahyukan."

وَلَمَّا جَاءَ مُوْسَى لِمِيْقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي.

Dan tatkala Musa datang (bermunajat dengan Kami) pada waktu yang telah Kami tentukan dan Tuhan telah berfirman (langsung) kepadanya, Musa berkata: "Ya Tuhan, tampakkanlah (diriMu)." Tuhan berfirman: "Engkau sekali-kali tidak sanggup melihatKu."

وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللهُ مُوْسَى تَكْلِيْمًا.

Dan (Kami telah mengutus) rasul-rasul yang sungguh telah Kami ceritakan tentang mereka kepadamu dahulu, dan rasul-rasul yang tidak Kami kisahkan tentang mereka kepadamu. Allah telah berbicara kepada Musa secara langsung.

Ketiga, penyampaian wahyu dengan perantaraan Malaikat Jibril. Dalam hal ini, Malaikat Jibril terkadang menampakkan wajah atau bentuknya yang asli. Penyampaian wahyu dalam bentuk ini jarang terjadi. Nabi Muhammad hanya dua kali melihat Jibril dalam bentuknya yang asli, yaitu ketika Nabi Muhammad diisra'kan di *Sidrat al-Muntahā* dan ketika Nabi Muhammad menerima wahyu yang pertama. Untuk kasus yang terakhir ini Allah berfirman dalam surat al-'Alaq [96] ayat 1-5:

اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِى خَلَقَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ اِقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِى عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ.

Bacalah dengan (menyebut) nama Tuhanmu yang menciptakan. Dia telah menciptakan manusia dari segumpal darah. Bacalah, dan Tuhanmu Maha Pemurah, yang mengajari (manusia) dengan perantaraan qalam. Dia menga-

jarkan kepada manusia apa yang tidak diketahui.

Ketentuan wahyu Allah yang turun dalam bentuk ini adalah surat al-Najm [54] ayat 1-14:

وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوْحَى عَلَّمَهُ شَدِيْدُ الْقُوَى ذُوْ مِرَّةٍ فَاسْتَوَى وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنَ أَوْ أَدْنَى فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى أَفَتُمَارُوْنَهُ عَلَى مَا يرَى وَلَقَدْ رَاهُ نَزْلَةً أُخْرَى عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى.

Demi bintang ketika terbenam. Kawanmu (Muhammad) tidak sesat dan tidak pula keliru dan tiadalah yang diucapkannya itu (al-Qur'ān) menurut kemauan hawa nafsu. Ucapannya itu tiada lain hanyalah wahyu yang diwahyukan (kepadanya), yang diajarkan kepadanya oleh (Jibril) yang sangat kuat, yang mempunyai akal yang cerdas; dan (Jibril itu) menampakkan diri dengan rupa yang asli, sedang dia berada di ufuk yang tinggi. Kemudian dia mendekat (pada Muhammad sejarak) dua ujung busur panah atau lebih dekat (lagi). Lalu dia menyampaikan kepada hambaNya (Muhammad) apa yang telah Allah wahyukan. Hatinya tidak mendustakan apa yang telah dilihatnya. Maka apakah kalian (orang-orang musyrik Mekah) hendak membantunya tentang apa yang telah dilihatnya. Dan sesungguhnya Muhammad telah melihat Jibril itu (dalam rupanya yang asli) pada waktu yang lain, yaitu di Sidrat al-Muntahā.

Secara utuh al-Qur'ān tidak memaparkan bentuk asli malaikat secara sempurna. Hanya sedikit gambaran yang diilustrasikan al-Qur'ān tentang bentuk asli malaikat, misalnya firman Allah surat Fāthir [35] ayat 1:

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ فَاطِرِ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولِي أَجْنِحَةٍ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ يَزِيْدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ.

Segala puji bagi Allah pencipta langit dan bumi, yang menjadikan malaikat sebagai utusan-utusan (untuk mengurus berbagai macam urusan) yang mempunyai sayap; masing-masing (ada yang) dua, tiga dan empat. Allah menambahkan pada ciptaanNya apa yang dikehendakiNya. Sesungguhnya Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu.

Selain menampakkan wajah atau bentuknya yang asli, dalam penyampaian wahyu Malaikat Jibril menjelma sebagai manusia. Dia juga menjelma sebagai seorang laki-laki yang bernama Dluhyah bin Khalīfah, seorang laki-laki yang sangat tampan. Peristiwa penjelmaan malaikat dalam bentuk manusia antara lain juga dialami oleh Nabi Luth sebagaimana diungkap oleh Allah dalam surat Hūd [11] ayat 77 dan surat al-'Ankabūt [29] ayat 33:

وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوْطًا سِيْءَ بِهِمْ وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا وَقَالَ هَذَا يَوْمٌ عَصِيْبٌ.

Dan tatkala datang kepada Luth utusan-utusan Kami (para malaikat), dia berduka cita dan merasa sesak dadanya karena kedatangan mereka, dan dia berkata: "Inilah hari yang sangat sulit."

وَلَمَّا أَنْ جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوْطًا سِيْءَ بِهِمْ وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا وَقَالُوْا لَا تَخَفْ وَلَا تَحْزَنْ إِنَّا مُنَجُّوْكَ وَأَهْلَكَ إِلَّا امْرَأَتَكَ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِيْنَ.

Dan tatkala utusan-utusan Kami (para malaikat) datang kepada Luth, dia merasa susah karena (kedatangan) mereka, dan (merasa) tidak mempunyai kekuatan untuk melindungi mereka dan mereka berkata: "Janganlah engkau cemas dan janganlah engkau berduka cita. Sesungguhnya Kami akan menyelamatkanmu dan pengikut-

pengikutmu kecuali istrimu. Dia termasuk orang yang tertinggal (dihancurkan).”

C. Proses Wahyu al-Qur’ān Turun

Tanggal 17 Ramadan di Gua Hira’ pada malam Senin ketika Rasulullah berusia 41 tahun bertepatan dengan 16 Agustus 610 M adalah waktu awal ayat al-Qur’ān turun dan sebelum wafat beberapa saat, yaitu antara 10 sampai dengan 81 hari, adalah waktu terakhirnya turunnya ayat.[7] Masa turunnya al-Qur’ān kurang lebih 21 tahun atau kurang lebih 18 tahun karena turunnya al-Qur’ān pernah terhenti selama 3 tahun. Mayoritas ulama berpendapat, al-Qur’ān diturunkan kepada Rasulullah selama kurang lebih 23 tahun. Ayat al-Qur’ān yang pertama turun adalah surat al-‘Alaq ayat 1-5. Wahyu kemudian berhenti selama tiga tahun. Setelah itu, surat Nūn turun dan dilanjutkan surat al-Muzzammil, kemudian al-Muddatstsir.

Masa turunnya al-Qur’ān dibagi atas dua periode. *Pertama*, periode *Makkīyah*, yaitu masa ayat-ayat yang turun ketika Rasulullah bermukim di Mekah selama 12 tahun 5 bulan 13 hari, yakni 17 Ramadan tahun 41 dari kelahiran Rasulullah sampai permulaan Rabī‘ al-Awwal tahun 54 dari kelahiran Rasulullah. *Kedua*, periode *Madanīyah*, yaitu masa ayat-ayat yang turun setelah Rasulullah hijrah ke Madinah, yaitu selama 9 tahun 9 bulan 9 hari, yakni dari permulaan Rabī‘ al-Awwal tahun 54 dari kelahiran Rasulullah sampai 9 Dzulhijjah tahun 63 dari kelahiran Rasulullah atau tahun 10 H.[8]

Rasulullah menerima wahyu al-Qur’ān tidak sekaligus tapi berangsur-angsur. Turunnya wahyu al-Qur’ān secara berangsur-angsur dapat memperbaiki sikap dan perilaku umat dan memunculkan kesadaran. Proses turun wahyu al-Qur’ān secara berangsur-angsur terdapat dalam surat al-Isrā’ [17] ayat 106:

---

[7] Ibrahim Al Ibyariy, *Pengenalan Sejarah al-Qur’an*, ter. Saad Abdul Wahid (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1995), 63.

[8] Muḥammad al-Ḥudlarī Bik, *Tārīkh al-Tasyrī‘ al-Islāmī* (Jakarta: Dār al-Kutub al-Islāmīyah, 2007), 11. M. Quraish Shihab et.al. *Sejarah dan ‘Ulūm al-Qur’ān* (Jakarta: Penerbit Pustaka Firdaus, 1999), 20.

وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيْلًا.

Dan al-Qur'ān itu telah Kami turunkan dengan berangsur-angsur agar engkau membacakan perlahan-lahan kepada manusia dan Kami (juga) menurunkannya bagian demi bagian.

Turunnya al-Qur'ān secara berangsur-angsur merupakan jawaban terhadap orang-orang kafir yang mengiginkan al-Qur'ān diturunkan sekaligus. Tahapan ini merupakan hal baru bagi mereka dan memerlukan proses perkembangan. Oleh karena itu, mereka menolak turunnya al-Qur'ān secara berangsur-angsur. Di dalam al-Qur'ān surat al-Furqān [25] ayat 32 Allah berfirman:

وَقَالَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْاٰنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيْلًا.

Orang-orang kafir berkata: "Mengapa al-Qur'ān itu tidak diturunkan kepadanya sekali turun?" Demikian itu supaya Kami perkuat hatimu dengannya dan Kami membacakannya secara tartīl (urut dan benar).

Ayat al-Qur'ān turun kepada Rasulullah melalui proses dan tidak datang dengan sekali tetapi berangsur-angsur mengikuti satu peristiwa ke peristiwa yang lain. Ayat *dhihār* turun tentang Salamah bint Shakhr, ayat *li'ān* turun tentang Hilāl bin 'Umayyah, *qadzaf* turun tentang orang yang menuduh 'Ā'isyah berbuat zina, ayat kiblat turun sesudah hijrah Rasulullah dan sesudah umat Islam menghadap ke Bait al-Maqdis selama sepulah bulan lebih, demikian juga turunnya ayat tentang penggunaan *maqām* Ibrahīm sebagai *mushallā*. Ayat tentang *ḥijāb*, tawanan perang Badar, dan lain-lain juga turun setelah adanya peristiwa. Selain itu, sebagian ayat al-Qur'ān turun kepada Rasulullah tanpa sebab. Dengan demikian, turunnya al-Qur'ān tidak semuanya ada pertanyaan atau peristiwa.

Ayat al-Qur'ān turun sedikit demi sedikit berdasarkan kebutuhan; terkadang turun satu-dua atau beberapa ayat, antara 5 sampai 10 ayat, bahkan pernah terjadi satu ayat al-Qur'ān diturunkan beberapa kali. Misalnya, kata أولى الضرر setelah kalimat لا يستوى القاعدون من المؤمنين dalam surat al-Nisā' [4] ayat 95 dan potongan ayat وإن خفتم عيلة فسوف يغنيكم الله من فضله إن شاء إن الله عليم حكيم setelah bagian ayat ياأيها الذين آمنوا إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا dalam surat al-Taubah [10] ayat 28. Di antara ayat al-Qur'ān yang diturunkan sepuluh ayat sekaligus adalah ayat-ayat tentang *ḥadits al-ifk* dalam surat al-Nūr [24] dan ayat 1 sampai 10 surat al-Mu'minūn [23].[9] Selain itu, meskipun jumlahnya sedikit, ada juga surat al-Qur'ān yang diturunkan sekaligus, misalnya surat al-Fātiḥah [1] dan surat al-Insān [76].

Al-Qur'ān diturunkan secara berangsur-angsur mengindikasikan bahwa al-Qur'ān mempunyai hubungan secara dialektif dengan situasi dan tempat ketika ia diturunkan. Al-Qur'ān bukan hanya memberi petunjuk bagi masyarakat tempat ia diturunkan, tetapi juga untuk masyarakat secara universal. Oleh karena itu, al-Qur'ān diturunkan mempunyai beberapa hikmah, di antaranya:

1. Untuk meneguhkan hati Rasulullah. Turunnya al-Qur'ān secara berangsur-angsur dapat memperkuat hati Rasulullah menghadapi masyarakat Arab yang berwatak keras. Tidak sedikit ayat yang secara langsung meminta Rasulullah untuk bersabar dalam mengembangkan misinya.
2. Sebagai mukjizat. Banyaknya tantangan yang dihadapi Rasulullah dari orang-oang kafir, termasuk pertanyaan-pertanyaan yang memojokkan seperti tentang hal yang ghaib, Rasulullah merasa terbantu dengan turunnya ayat yang menjelaskan pertanyaan tersebut.
3. Untuk memudahkan hafalan dan pemahaman terhadap al-Qur'ān. Jika al-Qur'ān turun sekaligus, isinya sulit dihafal

[9] Wahbah al-Zuḥailī, *al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Syarī'ah wa al-Manhaj*, juz 1 (Beirut: Dār al-Fikr, 1998), 16.

dan dipahami.

4. Untuk menerapkan hukum secara bertahap. Penghapusan beberapa tradisi masyarakat Arab secara serentak sangat sulit. Dengan proses dan pentahapan, secara bertahap masyarakat lebih bisa menerima hukum-hukum baru dari al-Qur'ān.
5. Sebagai bukti bahwa al-Qur'ān adalah bukan rekayasa Rasulullah. Meskipun rangkaian ayat-ayatnya turun selama 23 tahun, tetapi kandungannya tetap konsisten secara keseluruhan.[10]

Konkretisasi penerapan hukum di dalam al-Qur'ān didasarkan pada empat prinsip, yaitu bertahap dalam pembentukan hukum (*al-tadrīj fī al-tasyrī'*), meminimalkan beban *(taqlīl al-taklīf)*, dan menghilangkan kesulitan (*'adam al-ḥaraj*). Misalnya, pengharaman khamer yang dilakukan secara bertahap. Di dalam al-Qur'ān surat al-Baqarah [2] ayat 219 Allah berfirman:

يَسْأَلُوْنَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيْهِمَا إِثْمٌ كَبِيْرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا.

Mereka bertanya kepadamu Muhammad tentang khamer dan judi. Katakanlah: "Pada keduanya terdapat dosa besar dan beberapa manfaat bagi manusia, tetapi dosa keduanya lebih besar daripada manfaatnya."

Ayat di atas belum melarang minum khamer tetapi hanya memberikan pertimbangan hakikat minum khamer. Oleh karena itu, surat al-Nisā' [4] ayat 43 memberi batasan berupa larangan minum khamer pada saat tertentu. Allah berfirman:

يَاأَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَقْرَبُوْا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوْا مَا تَقُوْلُوْنَ.

Hai orang-orang yang beriman, janganlah kalian mengerjakan salat sedang kalian dalam keadaan mabuk, sehingga kalian mengerti apa yang kalian ucapkan.

---

[10] Ibid., 21. Lihat al-Qaththān, *Mabāḥit*s, 107-116.

Tahap akhir Allah melarang secara totalitas terhadap berbagai minuman keras dengan menurunkan surat al-Mā'idah [5] ayat 90. Allah berfirman:

يَاأَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوْهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ.

Hai orang-orang yang beriman, sesungguhnya (meminum) minuman khamer, berjudi (berkorban untuk) berhala, mengundi nasib dengan panah adalah perbuatan keji. Jauhilah perbuatan-perbuatan itu agar kalian mendapatkan keberuntungan.

D. Fase Wahyu al-Qur'ān Turun

Dalam realitasnya al-Qur'ān diturunkan dalam tiga fase. *Pertama*, al-Qur'ān diturunkan ke *lauḥ al-maḥfūdh*. Tentang kapan prosesnya al-Qur'ān diturunkan ke *lauḥ al-maḥfūdh* dan bagaimana caranya, hanya Allah yang mengetahui. Tentang turunnya al-Qur'ān ke *lauḥ maḥfūdh* Allah berfirman dalam surat al-Burūj [85] ayat 21-22.

بَلْ هُوَ قُرْاٰنٌ مَجِيْدٌ فِى لَوْحٍ مَحْفُوْظٍ.

Bahkan yang didustakan mereka itu adalah al-Qur'ān yang mulia yang tersimpan dalam lauḥ maḥfūdh.

Kedua, al-Qur'ān diturunkan dari *lauḥ maḥfūdh ke bait al-'izzah* di langit dunia. Hal ini berdasarkan firman Allah surat al-Dukhān [44] ayat 3, al-Qadr [97] ayat 1, dan surat al-Baqarah [2] ayat 185:

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِى لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنْذِرِيْنَ.

Sesungguhnya kami menurunkan al-Qur'ān pada suatu malam yang diberkahi, dan sesungguhnya Kami yang memberi peringatan.

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ.

Sesungguhnya Kami menurunkan al-Qur'ān di malam Qadar.

شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ.

Bulan Ramadan yang di dalamnya al-Qur'ān diturunkan sebagai petunjuk bagi manusia dan penjelasan mengenai petunjuk itu dan pembeda (antara yang ḥaq dan yang batil).

Tiga ayat di atas menegaskan bahwa al-Qur'ān diturunkan pada suatu malam yang dinamakan *Lailah Mubārak*ah dan *Lailat al-Qadr*, yang terjadi pada bulan Ramadan. Hal ini didukung oleh hadis dari Ibn 'Abbās bahwa Rasulullah bersabda:

أُنْزِلَ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً إِلَى سَمَاءِ الدُّنْيَا لَيْلَةَ الْقَدْرِ ثُمَّ أُنْزِلَ بَعْدَ ذَلِكَ فِي عِشْرِيْنَ سَنَةً.

Al-Qur'ān diturunkan ke langit dunia secara menyeluruh sekaligus pada malam Qadar, kemudian setelah itu ia turun secara berangsur-angsur selama dua puluh tahun.[11]

Lailat al-Qadar adalah nama bagi suatu malam yang mulia di bulan Ramadan, yaitu malam turunnya para malaikat ke bumi yang membawa kedamaian dan ketenangan. Dalam hal ini, ulama berbeda pendapat tentang kedatangannya, apakah terjadi hanya sekali, yaitu pada malam diturunnya al-Qur'ān atau datang setiap tahun di bulan Ramadan, atau justru pada tanggal 17 bulan Ramadan? Apakah ia hadir pada sepuluh hari terakhir bulan Ramadan atau pada tanggal 17 Ramadan sebagaimana isyarat al-Qur'ān surat al-Anfāl [8] ayat 41?[12]

---

[11] al-Zarqānī, *Manāhil*, jilid 1,44.
[12] Lihat M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'a*n (Bandung: Mizan, 1999), 536-544.

Menurut sebagian ahli sejarah, di antaranya Abū Ishāq, al-Qur'ān diturunkan pada tanggal 17 bulan Ramadan. Penetapan tanggal 17 Ramadan sebagai malam ayat al-Qur'ān turun didasarkan pada berbagai isyarat yang dilansir al-Qur'ān yang menggambarkan bahwa hari turun al-Qur'ān sama dengan peristiwa peperangan Badar yang diabadikan al-Qur'ān dengan sebutan *yaum al-furqān* (hari yang membedakan antara muslim dan kafir) dan *yaum al-taqā al-jam'ān* (hari bertemu dua pasukan muslim dan kafir). Allah berfirman dalam surat Alī 'Imrān [3] ayat 155 dan 166 serta al-Anfāl [8] ayat 42:

إِنَّ الَّذِيْنَ تَوَلَّوْا مِنْكُمْ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ إِنَّمَا اسْتَزَلَّهُمُ الشَّيْطَانُ بِبَعْضِ مَا كَسَبُوْا وَلَقَدْ عَفَى اللهُ عَنْهُمْ إِنَّ اللهَ غَفُوْرٌ رَحِيْمٌ.

Sesungguhnya orang-orang yang berpaling di antara kalian pada hari bertemu dua pasukan itu, hanya saja mereka digelintirkan oleh syetan disebabkan sebagian kesalahan yang telah mereka perbuat (di masa lampau) dan sesungguhnya Allah telah memberi maaf kepada mereka. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyantun).

وَمَا أَصَابَكُمْ يَوْمَ الْتقَى الْجَمْعَانِ فَبِإِذْنِ اللهِ وَلِيَعْلَمَ الْمُؤْمِنِيْنَ.

Dan apa yang menimpa kalian pada hari bertemunya dua pasukan, maka (kekalahan) itu adalah dengan izin (takdir) Allah, dan supaya Allah mengetahui siapa (sebenarnya) orang-orang yang beriman.

وَاعْلَمُوْا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِى الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِيْنِ وَابْنِ السَّبِيْلِ إِنْ كُنْتُمْ اٰمَنْتُمْ بِاللهِ وِمَا أَنْزَلْنَا عَلَى عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ وَاللهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ.

Dan ketahuilah sesungguhnya apa saja yang kalian peroleh sebagai rampasan perang (ghanīmah), maka

sesungguhnya seperlima untuk Allah, Rasul, kerabat dan anak-anak yatim, orang-orang miskin dan ibn sabīl jika kalian benar-benar beriman kepada Allah dan (beriman) kepada apa yang telah Kami turunkan kepada hamba Kami (Muhammad) di hari Furqān, yaitu hari bertemunya dua pasukan (muslim dan kafir). Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu.

Menurut sebagian ulama, penetapan turunnya al-Qur'ān pada malam tanggal 17 Ramadan dinilai kurang tepat. Hal ini didasarkan pada suatu hadis yang mengisyaratkan bahwa turunya malam Qadar jatuh pada tanggal ganjil akhir bulan Ramadan, yaitu malam ke-21, 23, 25, 27, dan 29. Dalam suatu hadis Rasulullah bersabda:

تَحَرَّوْا لَيْلَةَ الْقَدْرِ فِي الْوِتْرِ مِنَ الْعَشْرِ الْأَوَاخِرِ مِنْ رَمَضَانَ.

Bersungguh-sungguhlah kalian mendapatkan malam Qadar pada tanggal ganjil di sepuluh akhir bulan Ramadan.[13]

Pendapat ini didukung oleh beberapa riwayat yang menjelaskan bahwa Nabi Muhammad membangunkan keluarga dekatnya pada malam-malam kesepuluh akhir bulan Ramadan dan menganjurkan kepada umatnya agar beribadah pada tanggal-tanggal tersebut. Tanggal sepuluh hari terakhir ini adalah bulan rahmat dan *maghfirah*.

Jika dua pendapat tersebut dianalisis, penentuan malam Qadar yang berkaitan dengan turunnya al-Qur'ān berbeda dengan penentuan malam Qadar bagi orang yang berpuasa atau beribadah. Dengan demikian, awal al-Qur'ān turun pada tanggal

---

[13] Abū 'Abd Allāh Muḥammad bin Isma'īl al-Bukhārī, *Shaḥīḥ al-Bukhārī* (Beirut: al-Maktabah al-'Ashrīyah, 2012), 344. Bandingkan dengan Abū al-Ḥusain Muslim bin Ḥajjāj al-Qusyairī al-Naisābūrī, *Shaḥīḥ Muslim* (Beirut: Dār al-Fikr, 2010), 157.

17 Ramadan tidak menafikan bahwa malam Qadar jatuh pada tanggal sepuluh akhir bulan Ramadan.

Ketiga, al-Qur'ān diturunkan kepada Nabi Muhammad melalui perantaraan Malaikat Jibril dari *bait al-'izzah*. Allah berfirman dalam surat al-Syu'arā' [26] ayat 193-194:

نَزَلَ بِهِ الرُّوْحُ الْأَمِيْنُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُوْنَ مِنَ الْمُنْذَرِيْنَ.

Dia dibawa turun oleh al-Rūḥ al-Amīn (Jibril) ke dalam hatimu (Muhammad) agar engkau menjadi salah seorang di antara orang-orang yang memberi peringatan.

Tentang wahyu yang dibawa oleh Malaikat Jibril kepada Nabi Muhammad, al-Zarkasyī menukil tiga pendapat al-Samarqandī. *Pertama*, Jibril membawa lafal dan makna sekaligus karena ia telah melafalkannya dari *lauḥ mahfūdh*. *Kedua*, Jibril hanya menurunkan maknanya, sementara verbalisasi wahyu dilakukan oleh Nabi Muhammad. Pandangan ini berdasarkan ayat 193-194 surat al-Syu'arā'. *Ketiga*, Jibril menerima hanya maknanya kemudian memverbalisasikannya ke dalam bahasa Arab, dan para penghuni langit juga membacanya dengan bahasa Arab, kemudian Jibril menurunkannya sebagaimana mereka membaca.[14]

Menurut Rahman, surat al-Syu'arā' ayat 193-194 adalah gambaran wahyu Allah yang disampaikan kepada Nabi Muhammad oleh *Rūḥ Suci (Rūḥ al-Quds)*, utusan spiritual. *Rūḥ*, yang oleh al-Qur'ān diidentikkan dengan Jibril, merupakan malaikat yang paling mulia dan paling dekat dengan Allah, bahkan dalam beberapa ayat ia dibedakan dengan malaikat. *Rūḥ* yang bersifat spiritual ini dipahami oleh Rahman sebagai kekuatan, kemampuan atau agensi yang berkembang di dalam hati Nabi Muhammad dan dapat berubah menjadi operasi wahyu yang nyata jika dibutuhkan, tetapi pada mulanya *Rūh* ini "turun dari atas." Kata *Rūh* di

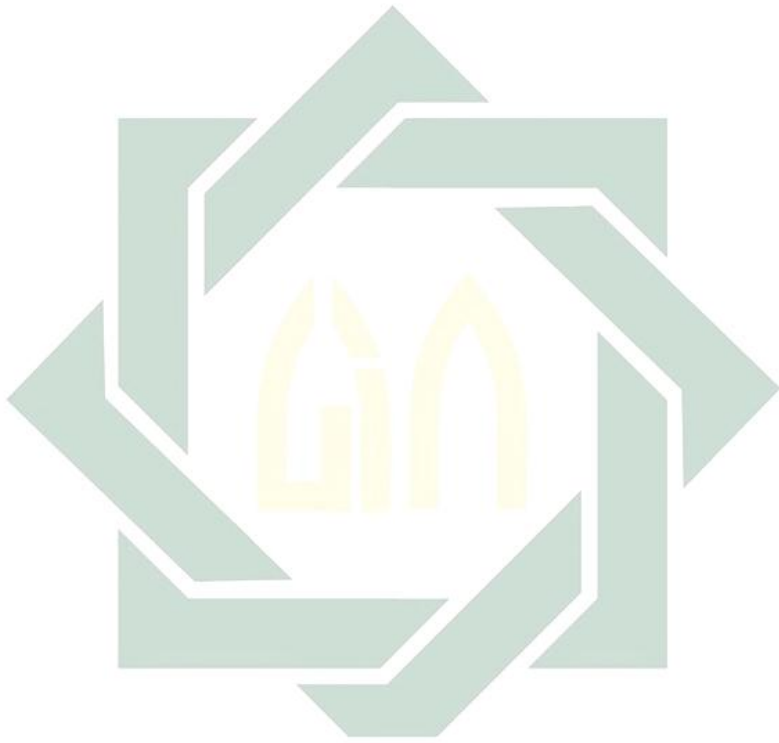
---

14 Badr al-Dīn Muḥammad bin 'Abd Allāh al-Zarkasyī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, juz 1 (Beirut: Mansyūrāt al-Maktabah al-'Ashrīyah, 1972), 228.

dalam al-Qur'ān seringkali diasosiasikan dengan *amr*, yang bagi Rahman diartikan dengan *lauḥ maḥfūdh* atau induk segala kitab. Dari esensi primordial ini *Rūh Suci* datang dan masuk ke dalam hati Nabi Muhammad menyampaikan wahyu, atau *Rūḥ* tersebut dibawa masuk malaikat ke dalam hati Nabi Muhammad.[15]

Implikasi konsep wahyu dan proses pewahyuan Rahman adalah penolakannya terhadap faktor eksternal yang terlibat dalam pewahyuan al-Qur'ān, seperti pemahaman kebanyakan ulama yang menggambarkan Jibril datang dalam bentuk manusia menyampaikan wahyu di muka umum, sehingga para sahabat Nabi Muhammad dapat menyaksikannya. Bahkan secara tegas Rahman menolak hadis-hadis yang bercerita tentang ini dan menganggapnya sebagai fiksi belaka.[16] Dalam konteks ini, Rahman berpandangan bahwa wahyu memiliki makna inspirasi yang di dalamnya terdapat perasaan-ide-kata yang membentuk satu-kesatuan oraganik dengan sistem kehidupannya sendiri.[17]

---

[15] Fazlur Rahman, *Tema Pokok al-Qur'ān*, ter Anas Mahyuddin (Bandung: Pustaka, 1996), 142-143.
[16] Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas* (Bandung: Mizan, 1993), 154.
[17] Ibid., 151

BAB V

HISTORITAS PENULISAN MUSHAF AL-QUR'ĀN

A. Penilisan Mushaf Pra 'Utsmān

Ketika Nabi Muhammad menerima wahyu, beliau menyampaikan kepada para sahabat dan membacakannya kepada mereka. Mereka dengan tekun membaca, menghafal, dan memahami makna serta rahasia yang terkandung di dalamnya. Nabi Muhammad menjelaskan maksud ayat kepada mereka melalui sabda, perbuatan, dan persetujuan. Oleh karena itu, para sahabat jarang bertanya kepada Nabi Muhammad tentang maksud suatu ayat. Kalau mereka menghadapi ayat-ayat al-Qur'ān yang sulit dipahami, mereka langsung bertanya kepada Rasulullah. Misalnya, sahabat pernah bertanya kepada Nabi Muhammad tentang arti *dhulm* dalam surat al-An'ām [6] ayat 82:

اَلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَلَمْ يَلْبِسُوْا إِيْمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُوْنَ.

Orang-orang yang beriman dan tidak mencampuradukkan iman mereka dengan kezaliman (syirik), mereka itulah orang-orang yang mendapat keamanan dan mereka itu adalah orang-orang yang mendapat petunjuk.

Mereka bertanya: "Siapakah di antara kita yang tidak berbuat aniaya kepada dirinya?" Dalam pertanyaan mereka ini, tersirat bahwa mereka sebenarnya mempertanyakan tantang maksud kata *dhulm* dalam ayat di atas. Rasulullah kemudian menjawab dengan mengatakan bahwa yang dimaksud dengan makna *dhulm* adalah perbuatan syirik (politeistik). Pada kesempatan itu Nabi Muhammad menunjukkan dalilnya, yaitu al-Qur'ān surat Luqmān [31] ayat 13:

وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيْمٌ.

> *Dan (ingatlah) ketika Luqmān berkata kepada anaknya pada saat ia memberi palajaran kepadanya: "Hai anakku, janganlah engkau mempersekutukan Allah. Sesungguhnya mempersekutukan Allah adalah benar-benar kezaliman yang besar."*

Para sahabat pada waktu itu sebagai orang-orang Arab murni mempunyai beberapa keistimewaan. Mereka kuat menghafal, otak yang genius, daya tangkap yang tajam terhadap keterangan dan segala bentuk rangkaian kalimat. Karena itu, mereka bisa mendapatkan ilmu-ilmu al-Qur'ān dan kemukjizatannya dengan pembawaan dan kecemerlangan akal pikiran mereka.

Penyusunan ayat-ayat al-Qur'ān didasarkan pada realitas bahwa ketika Rasulullah menerima wahyu al-Qur'ān, beliau menyuruh para sahabat agar menulis ayat dan menempatkannya di beberapa tempat yang beliau tunjuk. Dalam hal ini, al-Zarqānī mengutip riwayat Ibn 'Abbās bahwa ketika Rasulullah menerima ayat beliau memanggil beberapa penulis wahyu dan berkata:

ضَعُوْا هَذِهِ السُّوْرَةَ فِى الْمَوْضِعِ الَّتِى يُذْكَرُ فِيْهِ كَذَا وَكَذَا.

> *Letakkankan surat ini di tempat yang disebut di dalamnya seperti ini dan seperti itu.*[1]

---

[1] Muḥammad 'Abd al-'Adhīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, jilid 1 (Beirut: Dār al-Fikr, 1988), 247.

Penulisan al-Qur’ān pada masa Nabi sudah dikenal secara umum. Beberapa sahabat yang dikenal sebagai penulis wahyu, antara lain Abū Bakr al-Shiddīq, ‘Umar bin Khaththāb, ‘Utsmān bin ‘Affān, ‘Alī bin Abī Thālib, Mu‘āwiyah bin Abī Sufyān, Abbān bin Sa‘īd, Khālid bin Walīd, Ubay bin Ka‘b, Zaid bin Tsābit, Tsābit bin Qais, ‘Āmir bin Fuhairah, ‘Amr bin ‘Āsh, Abū Mūsā al-Asy‘arī, Abū Dardā’,[2] Arqam bin Ubay, Ḥandhalah bin Rabī‘, Zubair bin ‘Awwām, ‘Abd Allāh bin Arqam, dan ‘Abd Allāh bin Rawāḥah.[3]

Alat tulis yang digunakan para sahabat pada saat itu bermacam-macam, di antaranya *‘usub* (pelepah kurma), *likhāf* (batu-batu yang tipis), *riqā‘* (potongan kulit kayu atau dedaunan), *karanīf* (kumpulan pelepah kurma yang lebar), *aqtāb* (kayu yang diletakkan di panggung onta sebagai alat tulis untuk ditunggangi), *aktāf* (tulang kambing atau tulang onta yang lebar). Para penulis wahyu meletakkan tulisannya di rumah Rasulullah dan masing-masing mereka menyimpan satu naskah.[4]

Masjid Nabi di Madinah adalah tempat paling strategis dan efektif dalam memasyarakatkan al-Qur’ān. Di masjid ini para sahabat memperoleh informasi tentang wahyu yang baru turun. Di samping itu, para sahabat juga menginformasikan hafalan dan *qirā’ah* mereka melalui bacaan dan *tadarrus* yang dilakukan para senior. Yang tidak kalah pentingnya ialah sahabat memperoleh informasi tentang tata urutan ayat dan surat.[5]

Meskipun begitu, kebanyakan mereka adalah orang yang tidak pandai membaca dan menulis, dan pada saat itu alat-alat tulis sulit ditemukan dan kertas belum ada. Dalam konteks ini, Nabi Muhammad melarang sahabat agar jangan menulis selain

---

[2] Shubḥī al-Shāliḥ, *Mabāḥits fī ‘Ulūm al-Qur’ān* (Beirut: Dār al-Malāyīn, 1988), 7.

[3] Ibn Ḥazm, *Jawāmi‘ al-Sīrah* (Mesir: Dār al-Ma‘ārif, t.t.), 26-27. al-Zarqānī, *Manāhil*, jilid 1, 367. Lihat Muḥammad Mushthafā al-A‘dhamī, *Kuttāb al-Nabiy Shallā Allāh ‘alaihi wa Sallama* (Beirut: Makatabat al-Islāmī, 1401 H).

[4] Fahd bin Abdurrahman Ar Rumi, *‘Ulumul al-Qur’an: Studi Kompleksitas al-Qur’an*, ter. Amirul Hasan dan Muhammad Halabi (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1996), 111.

[5] M. Quraish Shihab et.al., *Sejarah dan ‘Ulumul Qur’ān*, ed. Azyumardi Azra (Jakarta: Penerbit Pustaka Firdaus, 1999), 28.

al-Qur’ān karena khawatir menjadi pembauran antara al-Qur’ān dan yang lain. Rasulullah bersabda:

لَا تَكْتُبُوْا عَنِّى غَيرُ الْقُرْاٰنِ وَمَنْ كَتَبَ عَنِّى غَيرُ الْقُرْاٰنِ فَلْيَمْحُهُ وَحَدِّثُوْا عَنِّى وَلَا حَرَجَ وَمَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ.

Janganlah kalian menulis dari saya selain al-Qur’ān. Barangsiapa menulis dari saya selain al-Qur’ān, hendaknya dia menghapusnya. Ceritakanlah dariku, hal itu tidak ada larangan. Barangsiapa yang berdusta terhadap saya dengan sengaja, maka tempatnya adalah neraka.

Adanya percampuran antara al-Qur’ān dan yang bukan al-Qur’ān disanggah oleh Fahd bin ‘Abd Raḥmān al-Rūmī. Menurutnya, asumsi tersebut tidak benar dan terkesan kurang menghargai kecendikiawanan para sahabat. Larangan tersebut menunjukkan bahwa para sahabat adalah orang-orang yang mempunyai kecerdasan dalam bersikap dan mampu merasakan nikmatnya gaya penjelasan al-Qur’ān. Mereka juga mempunyai kemampuan menilai gaya bahasa dan bentuk kalimatnya. Mereka juga mengetahui kemukjizatan al-Qur’ān secara sempurna meskipun hanya melalui proses mendengarkan, sementara yang lain menguasainya dengan hati. Dengan demikian, bercampurnya al-Qur’ān dengan yang bukan al-Qur’ān tidak mungkin.[6]

Rasulullah melarang penulisan di atas, karena beliau menginginkan adanya tanggung jawab seluruh sahabat tanpa pandang bulu dalam menyampaikan dan meneruskan dakwah beliau. Seandainya upaya penulisan selain al-Qur’ān diberi izin, maka mereka yang tidak bisa membaca dan menulis akan mempunyai asumsi bahwa tanggung jawab dalam menyampaikan dakwah hanya terbatas bagi para penulis saja.[7] Oleh karena itu, Rasulullah melarang penulisan agar orang yang bisa menulis dan yang

[6] Ar Rumi, *‘Ulumul Qur’an*, 55.
[7] Ibid.

tidak mempunyai tanggung jawab yang sama, yaitu sama-sama memelihara dan menjaga al-Qur'ān.

Secara garis besar, ada beberapa alasan mengapa para sahabat sepeninggal Nabi Muhammad tidak menulis ilmu-ilmu yang berkenaan dengan al-Qur'ān yang mereka terima dari Nabi, di antaranya adalah:

1. Para sahabat Nabi, sebagaimana umumnya orang-orang Arab ketika itu, memiliki daya hafal yang sangat kuat. Apa yang mereka terima dari Nabi, mereka simpan dalam ingatan mereka dan mereka mampu mengungkapkannya kembali ketika dibutuhkan.
2. Sebagian besar sahabat Nabi adalah orang yang buta aksara.
3. Alat tulis-menulis ketika itu belum mudah didapat.
4. Rasulullah melarang sahabatnya menulis sesuatu yang bukan al-Qur'ān sebagaimana hadis Nabi.[8]

Setelah Rasulullah wafat, Abū Bakr menjadi khalifah. Pada masa Abū Bakr gerakan pembangkangan membayar zakat dan gerakan keluar dari agama Islam di bawah pimpinan Musailimah al-Kadzdzāb. Gerakan ini ditindak oleh Abū Bakr dengan mengirimkan pasukan di bawah pimpinan Khālid bin Walīd. Pada tahun ke-12 H, *clash* fisik terjadi di Yamamah sehingga umat Islam banyak yang meninggal dunia, termasuk 70 sahabat yang hafal al-Qur'ān. Kejadian ini membuat para sahabat mengkhawatirkan hilangnya bagian dari al-Qur'ān.[9]

Dalam kondisi yang tragis itu, 'Umar bin Khaththāb terdorong memberikan saran kepada Abū Bakr agar ayat-ayat al-Qur'ān dihimpun dalam satu mushaf. Usul 'Umar diterima oleh Abū Bakr setelah melalui proses diskusi dan pertimbangan yang matang. Khalifah Abū Bakr memerintahkan kepada Zaid bin Tsābit agar segera menghimpun ayat-ayat al-Qur'ān dalam

---

[8] Shihab et.al., *Sejarah*, 42.

[9] Lihat Abū Muḥammad al-Farrā' al-Baghawī, *Syarḥ al-Sunnah* (Riyad: Ri'āsat al-Buḥūts al-'Ilmīyah wa al-Iftā' wa al-Da'wah wa al-Irsyād, 1400 H), 521.

satu mushaf.[10] Ketika Abū Bakr memberikan tugas kepada Zaid, Abū Bakr berkata:

إِنَّكَ رَجُلٌ شَابٌّ عَاقِلٌ لَا أَتَّهِمُكَ وَقَدْ كُنْتَ تَكْتُبُ الْوَحْيَ لِرَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَتَتَبَّعِ الْقُرْآنَ فَأَجْمِعْهُ.

Engkau adalah seorang pemuda yang cerdas. Sungguh saya tidak meragukanmu. Engkau telah menuliskan wahyu untuk Rasulullah SAW. Oleh karena itu, periksalah al-Qur'ān dan kumpulkanlah.[11]

Tugas yang diberikan Abū Bakr kepada Zaid bin Tsābit dilakukan secara hati-hati dan berdasarkan arahan khalifah demi terjaminnya keotentikan al-Qur'ān. Zaid tidak mau menerima tulisan ayat-ayat al-Qur'ān jika tidak disaksikan oleh dua orang saksi yang adil. Di dalam menjalankan tugasnya, dia berpegangan pada dua hal, yaitu:

1. Ayat-ayat al-Qur'ān yang ditulis di hadapan Rasulullah dan yang disimpan di dalam rumah Nabi.
2. Ayat-ayat yang dihafal oleh para sahabat yang hafal al-Qur'ān.

Pekerjaan Zaid dibantu oleh sahabat yang lain dalam satu tim dan dia sebagai ketua. Sebagai mantan juru tulis Rasulullah, Zaid memiliki simpanan naskah yang banyak. Tim pengumpul naskah kemudian melakukan kegiatan sebagai berikut:

1. Dengan kewenangan dari kepala negara, tim mengumpulkan naskah yang tersebar di kalangan sahabat. Abū Bakr juga memberikan naskah yang dimiliki. Tim bekerja secara aktif dan tidak menunggu. Bilāl bin Rabāḥ sebagai anggota tim pernah berkeliling untuk mencari catatan al-Qur'ān, sedang 'Umar bin Khaththāb bertugas menunggu dan menjaga kan-

---

[10] Masyfuk Zuhdi, *Pengantar 'Ulum al-Qur'an* (Surabaya: Bina Ilmu, 1993), 15.

[11] Badr al-Dīn Muḥammad bin 'Abd Allāh al-Zarkasyī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, juz 1 (Beirut: Mansyūrāt al-Maktabah al-'Ashrīyah, t.t.), 233. Jalāl al-Dīn al-Suyūthī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, juz 1 (Beirut: Dār al-Fikr, 2008), 82.

tor tim pengumpulan al-Qur'ān di Masjid Madinah.

2. Memasang pengumuman untuk menggali dukungan dan keterlibatan masyarakat. Pengumuman ini diletekkan di Masjid Madinah.
3. Menghadirkan dua orang saksi dengan disumpah dalam setiap naskah bahwa naskah tersebut benar-benar bersumber dari Rasulullah. Saksi tersebut harus mengetahui dan melihat secara langsung penulisan ayat di hadapan Rasulullah.
4. Mengumpulkan naskah dari semua ragam dialek. Karenanya, Salinan Zaid sangat tebal. Sangat mungkin, ada ayat yang ditulis dan diberi catatan dialeknya.
5. Melakukan pemeriksaan ulang naskah yang terkumpul dengan hafalan tim. Ini dilakukan seimbang; terkadang naskah diteliti melalui hafalan dan terkadang hafalan dikuatkan dengan catatan. Zaid pernah menemukan kekurangan naskah akhir surat al-Taubah berdasarkan hafalannya, ternyata naskah tersebut berada di tangan Khuzaimah al-Anshārī.
6. Menulis naskah dari macam-macam benda ke bentuk lembaran oleh Zaid setelah pengumpulannya sangat lengkap dan sempurna.
7. Selaku ketua tim, Zaid melaporkan kerja tim kepada Khalifah Abū Bakr sekaligus menyerahkan hasilnya berupa lembaran-lembaran al-Qur'ān.[12]

Tugas menghimpun al-Qur'ān dapat dilaksanakan dengan baik oleh Zaid dalam waktu kurang lebih dari satu tahun, yakni antara sesudah terjadi perang Yamamah dan sebelum Abū Bakr wafat. Dengan demikian, dalam sejarah tercatat, bahwa Abū Bakr sebagai orang pertama yang menghimpun al-Qur'ān dalam suhuf, 'Umar adalah orang pertama yang mempunyai ide menghimpun al-Qur'ān, dan Zaid adalah orang pertama yang melaksanakan penulisan dan penghimpunan al-Qur'ān dalam satu suhuf.[13]

---

[12] Moh. Ali Aziz, *Mengenal Tuntas al-Qur'an* (Surabaya: Imtiyaz, 2012), 53.
[13] Zuhdi, *Pengantar*, 16.

Pada masa Khalifah ‘Umar bin Khaththāb, lembaran-lembaran tulisan Zaid tersimpan dengan baik. Selama pemerintahannya, ‘Umar memfokuskan pada pengajaran al-Qur’ān. Setiap ada daerah baru, ‘Umar mengirim beberapa sahabat untuk menjadi guru al-Qur’ān. Karena lembaran al-Qur’ān belum tersebar, maka proses pengajarannya menggunakan sistem hafalan di bawah kendali sahabat penghafal al-Qur’ān. Ketika ‘Umar ditikam oleh seorang pemberontak, lembaran-lambaran al-Qur’ān diserahkan kepada Ḥafshah, putrinya yang sekaligus istri Rasulullah.[14]

B. Penulisan Mushaf ‘Utsmānī

Setelah Khalifah ‘Umar bin Khaththāb wafat, ‘Utsmān bin ‘Affān dibaiat menjadi Khalifah III. Pada masa pemerintahan ‘Utsmān, pengumpulan al-Qur’ān diupayakan namun dalam bentuk yang lain dari yang pernah dilaksanakan oleh Abū Bakr. Jika pengumpulan al-Qur’ān pada masa Abū Bakr adalah mengumpulkan catatan-catatan al-Qur’ān yang asli yang telah ditulis di hadapan Rasulullah ke dalam satu mushaf resmi, pengumpulan pada masa ‘Utsmān adalah mengumpulkan al-Qur’ān dalam bentuk standarisasi atau penyeragaman bacaan umat Islam dalam satu bacaan yang resmi.[15]

‘Utsmān bertekad melakukan standarisasi bacaan karena perbedaan bacaan umat Islam yang mengarah pada perpecahan.[16] Pada masa pemerintahan ‘Utsmān bin ‘Affān, perselisihan di antara kalangan umat Islam mengenai bacaan al-Qur’ān terjadi. Khalifah ‘Utsmān bin ‘Affān kemudian mengambil langkah penyeragaman tulisan al-Qur’ān untuk menjaga keseragamaan bacaan al-Qur’ān dan menjadi persatuan umat Islam. Gagasan pengumpulan ini, karena negara-negara Islam telah berkembang dan umat Islam telah berbaur dengan orang-orang asing. Integrasi bangsa serta akulturasi bahasa dan kebudayaan mengkhawatirkan

---

[14] Aziz, Mengenal, 54.
[15] A. Athaillah, Sejarah al-Qur’an: *Verifikasi tentang Otentikasi al-Qur’an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), 236.
[16] Ahmad Syams Madyan, *Peta Pembelajaran al-Qur’an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), 87.

hilangnya keistimewaan orang-orang Arab murni.

Secara historis, ketika pembebasan Islam terhadap wilayah-wilayah lain semakin meluas, para sahabat menyebar ke berbagai wilayah tersebut. Mereka mengajarkan al-Qur'ān dan masalah keagamaan kepada para penduduk. Setiap sahabat mengajarkan al-Qur'ān dengan tujuh dialek yang diterima dari Rasulullah. Penduduk Syam membaca dengan bacaan Ubay bin Ka'b yang belum didengar oleh penduduk Irak. Ketika penduduk Irak membaca dengan bacaan 'Abd Allāh bin Mas'ūd, penduduk Syam belum pernah mendengarkan bacaan itu. Yang lain membaca dengan bacaan Abū Mūsā al-Asy'arī. Dalam kondisi demikian, antara satu dengan yang lainnya kemudian saling mengkafirkan.

Yang lebih parah lagi, pada saat pasukan muslim yang terdiri dari penduduk Syam dan Irak mulai mengarahkan konsentrasi kepada penaklukan Armanea dan Azarbaidan, di kalangan mereka terjadi perselisihan dan pertentangan disebabkan perbedaan bacaan atau dialek. Kondisi semacam ini dikhawatirkan oleh Ḥudzaifah al-Yamānī, sehingga dia menghadap 'Utsmān bin 'Affān. Atas masukan dari Ḥudzaifah, 'Utsmān akhirnya mengambil langkah-langkah.[17]

Langkah yang dilakukan, naskah-naskah yang ditulis dan dikumpulkan oleh para sekretaris Nabi pada masa Abū Bakr dikeluarkan dan ditulis ulang dan disusun kembali. Naskah yang baru ditulis ulang kemudian dijadikan naskah standar, yang pada akhirnya dikenal dengan Mushaf 'Utsmānī. Dalam hal ini, 'Utsmān telah meletakkan dasar *'ilm rasm al-Qur'ān* (ilmu tulisan al-Qur'ān) atau *'ilm al-rasm al-'Utsmānī* (ilmu tulisan 'Utsmān).[18]

Langkah yang ditempuh oleh 'Utsmān bin 'Affān adalah menugaskan empat orang sahabat, yang hafalannya sangat diandalkan, yaitu Zaid bin Tsābit, 'Abd Allāh bin Zubair, Sa'īd bin 'Āsh, dan 'Abd al-Raḥmān bin Hisyām. Mereka semua dari suku

[17] Baca Ḥasan Ayyūb, *al-Ḥadīts fī 'Ulūm al-Qur'ān wa al-Ḥadīts* (Mesir: Dār al-Salām, 2007), 14. al-Suyūthī, al-Itqān, juz 1, 84.
[18] al-Shāliḥ, *Mabāḥits*, 120.

Quraisy golongan Muhājirīn keculi Zaid bin Tsābit yang berasal dari kelompok Anshār. Pelaksanaan yang mulia ini dilakukan pada tahun kedua puluh empat Hijriah.[19] Dalam pengarahannya di hadapan panitia penyalin, 'Utsmān memberikan pengarahan antara lain apabila ada perbedaan pendapat antara Zaid yang bukan orang Quraisy dengan tiga anggotanya yang orang Quraisy mengenai *tilāwah* al-Qur'ān, maka hendaklah al-Qur'ān ditulis menurut *qirā'ah* Quraisy.[20] Dalam riwayat diungkapkan:

إِذَا اخْتَلَفْتُمْ أَنْتُمْ وَزَيْدٌ بنِ ثَابِتٍ فِى شَيْءٍ مِنَ الْقُرْآنِ فَاكْتُبُوْهُ بِلَسَانِ قُرَيْشٍ فَإِنَّمَا نُزِلَ بِلِسَانِهِمْ.

> *Jika kalian dan Zaid berbeda pendapat tentang bacaan al-Qur'ān, maka tulislah berdasarkan bahasa (dialek) Quraisy karena al-Qur'ān diturunkan atas dasar bahasa mereka.*[21]

Pengarahan penyalinan al-Qur'ān dengan dialek Quraisy dipertanyakan oleh Taufik Adnan Amal. Menurutnya, al-Qur'ān sendiri menegaskan bahwa ia diwahyukan dengan menggunakan "bahasa Arab yang jelas." Amal bergumentasi dengan hasil penelitian terakhir bahwa al-Qur'ān diketahui identik dengan bahasa yang digunakan dalam syair-syair pra Islam. Bahasa ini merupakan *hochprache (lingua france)*, lazimnya disebut *'arabīyah*, yang dipahami oleh seluruh suku di jazirah Arab, dalam arti bukan dialek suku atau suku-suku tertentu.[22]

Berkaitan dengan hal tersebut, Amal mengungkapkan suatu riwayat perselisihan antara tim Zaid dalam penulisan suatu kata. Zaid berpendapat bahwa kata tersebut mesti ditulis *tābūh* (تابوه), sedang anggota yang lain membaca *tābūt* (تابوت). Dalam hal ini,

---

19 Muḥammad 'Alī al-Shābūnī, *al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Mesir: Dār al-Shābūnī, 2003), 55.

20 al-Zarkasyī, *al-Burhān*, juz 1, 236. Muhammad Amin Suma, *Studi Ilmu-ilmu al-Qur'ān* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), 58-59.

21 Ibid., 236.

22 Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'ān* (Yogyakarta: Forum Kajian Budaya dan Agama, 2001), 200.

‘Utsmān menjelaskan bentuk tulisan terakhir adalah dialek Quraisy asli. Menurut Amal, pandangan tersebut keliru karena kata *tābūt* bukan bahasa Arab asli, tetapi dari bahasa Abisina (Habsyi).[23]

Menurut penulis, perbedaan tersebut tidak prinsip. Dalam realitas, bahasa Arab yang berkembang pada saat itu sudah terjadi interaksi dengan bahasa lain yang kemudian menjadi bahasa Arab (*mu‘arrab*). Dalam konteks ini, bisa jadi bahasa Abisinia (*tābūt*) yang dipakai dalam al-Qur’ān telah menjadi dialek Quraisy dan berkembang di masyarakat.

Pedoman pelaksanaan tugas lembaga yang dipimpin Zaid bin Tsābit sebagai berikut:

1. Lembaga tidak menulis kata-kata dalam mushaf kecuali telah diyakini bahwa kata-kata adalah ayat al-Qur’ān yang dibaca Rasulullah pada pemeriksaan terakhir Jibril dan bacaannya tidak *mansūkh*.
2. Untuk menjamin ketujuh huruf turunnya al-Qur’ān, tulisan mushaf bebas dari titik dan syakal.
3. Lafal yang tidak dibaca dengan bermacam-macam bacaan ditulis dengan bentuk unik, sedang lafal yang dibaca dengan lebih dari satu *qirā’ah* ditulis dengan *rasm* yang berbeda pada masing-masing mushaf. Mereka tidak menuliskan bacaan tersebut dalam satu mushaf karena merasa khawatir terjadi anggapan bahwa lafal tersebut diturunkan berulang-ulang dalam bacaan yang berbeda. Padahal sebenarnya lafal tersebut hanya turun sekali yang tepat dibaca dengan bacaan lebih dari satu macam. Mereka juga menghindari penulisan lafal dengan dua *rasm* dalam satu mushaf untuk menghindari dugaan bahwa *rasm* itu satu sama lain merupakan koreksi.
4. Berkaitan dengan terjadinya perbedaan mengenai bahasa, ditetapkan bahasa Quraisy yang digunakan, karena al-Qur’ān diturunkan dalam bahasa tersebut.[24]

---

[23] Ibid.

[24] al-Zarqānī, *Manāhil*, jilid 1, 258-259. Rachmat Syafe‘i, *Pengantar Ilmu Tafsir* (Bandung: Penerbit Pustaka Setia, 2006), 16.

Penulisan dan penyalinan yang dilakukan oleh tim tersebut menempuh metode khusus yang disetujui oleh ‘Utsmān bin ‘Affān, yaitu metode *al-rasm al-‘Utsmānī,* yakni metode yang melambangkan satu bacaan yang telah disepakati oleh para sahabat, yaitu bacaan yang sesuai dengan dialek bacaan Quraisy. Naskah tersebut kemudian diperbanyak dan dikirim ke tujuh daerah, yaitu Mekah, Syam, Bashrah, Kufah, Yaman, Bahrain, dan satu tetap tinggal di Madinah yang disebut dengan *muṣḥaf al-Imām*.[25] Sebagian besar ulama menyebutnya empat buah yang masing-masing dikirim ke Kufah, Bashrah, Syria, dan yang satu disimpan oleh ‘Utsmān bin ‘Affān. Pendapat lain menyatakan bahwa mushaf yang disalin sebanyak enam buah yang masing-masing dikirim ke Mekah, Bashrah, Kufah, Syria, Madinah, dan satu lagi di tangan ‘Utsmān bin ‘Affān.[26]

Penulisan naskah standar dan pengirimannya ke daerah-daerah tersebut dengan menyelesaian perselisihan antara penduduk Syam dan Irak mengenai bacaan al-Qur’ān merupakan embrio *‘ilm al-qirā’ah*, yaitu ilmu yang membahas cara melafalkan al-Qur’ān.

Dalam penyebaran salinan mushaf ke seluruh wilayah Islam, ‘Utsmān bin ‘Affān menyertakan seorang pendamping mushaf, yakni orang-orang yang bacaannya baik dan benar. Dalam hal ini ‘Utsmān bin ‘Affān meminta Zaid bin Tsabīt membaca di Madinah, ‘Abd Allāh bin Sā’ib di Mekah, Mughīrah bin Syihāb al-Sulamī di Syam (syria), Abū ‘Abd al-Raḥmān di Kufah, dan ‘Āmir bin ‘Abd al-Qais di Bashrah.[27]

Meskipun demikian, salinan mushaf ‘Utsmān tidak bersyakal dan tidak bertitik. Bagi orang-orang awam dalam bahasa Arab, ketiadaan tanda baca menyebabkan adanya peluang terjadinya kekeliruan dalam membaca al-Qur’ān. Selain itu, cara penulisan yang demikian membuka kemungkinan terjadinya berbagai macam

---

25 Ibid., 402-403.

26 Ahmad Izzan, *Ulumul Qur’an: Telaah Tekstual dan Kontekstual Alquran* (Bandung: Tafakkur, 2005), 73.

27 al-Zarqānī, *Manāhil*, jilid 1, 403-404.

bacaan di berbagai kota dan daerah yang mempunyai kekhususan sendiri sesuai karakter dan adat kebiasaan mereka. Pada saat itu, mushaf tidak mempunyai tanda-tanda bunyi (*ḥarakāt*) dan tanda-tanda pembedaan huruf berupa titik-titik (titik satu, dua dan tiga di bawah atau di atas huruf).[28]

Gerakan pemeliharaan al-Qur'ān pada masa Khalifah 'Utsmān bin 'Afffān mengandung beberapa faidah dan tujuan, yaitu:

1. Mempersatukan dan menyeragamkan tulisan dan ejaan serta bacaan al-Qur'ān bagi seluruh umat Islam berdasarkan cara pembacaan yang diajarkan oleh Rasulullah dengan jalan *mutawātir* sekaligus menghapus cara pembacaan lainnya yang tidak *ma'tsūr*.
2. Agar umat Islam berpegang teguh pada mushaf yang disusun dengan sempurna atas dasar *tauqīfī* dari Rasulullah untuk menghindari penyimpangan-penyimpangan yang tidak perlu terjadi karena perbedaan cara membaca al-Qur'ān.
3. Mempersatukan urutan surat-surat dalam al-Qur'ān sesuai petunjuk Rasulullah yang diterima secara *mutawātir*. Dari mushaf yang dihasilkan pada zaman Khalifah 'Utsmān, umat Islam di seluruh penjuru dunia berpatokan menggandakan al-Qur'ān hingga sekarang.[29]

Sistem penulisan al-Qur'ān memiliki cara tersendiri yang menyalahi cara penulisan yang dipakai para ulama dalam menulis kitab atau berlainan dengan undang-undang dan kaidah-kaidah yang ditetapkan pada ilmu *imlā'*. Menurut sebagian ulama, ada dua tulisan yang tidak dapat dicontoh, yaitu *'arūdl* dan tulisan *muṣḥaf 'Utsmānī*. Para ulama dalam menyikapi al-Qur'ān yang ditulis tim 'Utsmān atau yang disebut *rasm 'Utsmānī* terdapat tiga pendapat:

1. Menurut Aḥmad bin Ḥanbal, menyalin al-Qur'ān yang menyalahi *rasm 'Utsmānī* dalam menulis *wau, alif,* dan *yā'* tidak diperbolehkan, demikian juga pendapat Mālik. Pola

[28] al-Shāliḥ, *Mabāḥits*, 90.
[29] Usman, *Ulumul Qur'an* (Yogyakarta: Teras, 2009), 89-90.

ini tetap dipertahankan meskipun beberapa di antaranya menyalahi kaidah penulisan yang telah dibakukan. Versi ini menilai bahwa pola ini merupakan petunjuk Rasulullah (*tauqīfī*).[30]

2. Menurut Ibn Khaldūn dan al-Qādlī Abū Bakr, menyalin al-Qur'ān dengan menyalahi atau tidak sesuai *rasm 'Utsmānī* diperbolehkan, karena tulisan al-Qur'ān tidak *tauqīfī* (tidak ditetapkan Rasulullah) dan tidak diterima dari *syara'*. Selain itu, petunjuk dalam teks al-Qur'ān, hadis, dan ijmā' yang mengharuskan penulisan *rasm 'Utsmānī* tidak ada. Nabi hanya menunjuk para penulis al-Qur'ān dan tidak menerangkan cara penulisannya. Hal ini menyebabkan banyak macam penulisan mushaf; ada yang menulis berdasarkan penyebutannya, ada yang menambah, dan ada pula yang mengurangi.
3. Menurut Ibn 'Abd al-Salām, menulis al-Qur'ān untuk umum berdasarkan istilah-istilah yang dikenal dan tidak menggunakan model lama karena dikhawatirkan meragukan mereka diperbolehkan, tatapi harus ada yang memelihara tulisan lama sebagai bukti dokumentasi.[31]

Dari tiga pendapat tersebut, pandangan yang dinilai sangat hati-hati adalah pendapat pertama, yakni konsisten mengikuti *rasm 'Utsmānī* demi keseragaman dan pemeliharaan al-Qur'ān dari kesalahan, kekurangan, dan kelebihan.[32] Menurut mayoritas ulama tafsir, pendapat pertama lebih baik. Mereka berpandangan, konsistensi dan keseragaman cetakan al-Qur'ān adalah penting dijaga. Meskipun terdapat penyimpangan terhadap *rasm* yang baku, tetapi *rasm 'Utmānī* lebih memperkaya bentuk *qirā'ah* daripada bentuk *rasm* yang baku. Misalnya dalam al-Qur'ān surat al-Mu'minūn [23] ayat 8 Allah berfirman:

---

30 Muḥammad Rajab Farjānī, *Kaifa Nata'abbad ma'a al-Mushḥaf* (t.t.p.: Dār al-I'tishām, 1978), 66.

31 Abdul Majid Khon, *Praktikum Qira'at: Keanehan Bacaan al-Qur'an; Qira'at 'Ashim dari Hafash* (Jakarta: Penerbit Amzah, 2007), 30-31.

32 Ibid., 31.

والذين هم لأمنتهم وعهدهم راعون. Dalam *rasm ʻUtsmānī* tertulis لأمنتهم, sedang menurut *rasm* yang baku tertulis لأماناتهم. Kata pertama memungkinkan dibaca dalam bentuk tunggal (*mufrad*), yakni لأمنتهم dan bentuk jamak (plural), yakni لأماناتهم, sedang kata kedua hanya dibaca dalam bentuk plural.[33] Maksud lain yang dikandung adalah memberikan versi bacaan, misalnya surat al-Baqarah [2] ayat 9: وما يخدعون إلا أنفسهم. Lafal يخدعون dalam ayat ini bisa dibaca يُخَادِعُوْنَ dan bisa dibaca يَخْدَعُوْنَ. Seandainya ditulis dengan *rasm imlā'*, tidak bisa dibaca dengan يَخْدَعُوْنَ. Hal ini menunjukkan rahasia pola penulisan *rasm ʻUtsmānī*. Contoh lain adalah surat al-Dzāriyāt [51] ayat 47:.والسماء بنينها بأييد وإنا لموسعون. Dalam ayat ini tertulis بأييد mempunyai kelebihan gigi pada lafal *yā',* hikmahnya untuk mengisyaratkan kebesaran kekuasaan Allah, khususnya dalam penciptaan langit.

C. Penulisan Mushaf Pasca ʻUtsmān

Ketika bahasa Arab mengalami persentuhan dengan bahasa non-Arab, para khalifah melakukan usaha-usaha yang membantu cara baca yang benar, terutama pada masa pemerintahan ʻAlī; orang-orang asing semakin banyak berbaur dengan orang Arab asli. ʻAlī memperhatikan orang-orang asing yang suka menodai kemurnian bahasa Arab dan dia khawatir bahasa Arab menjadi berantakan. Di samping itu, pada masa pemerintahan ʻAlī, bangsa-bangsa non-Arab banyak yang masuk Islam dan mereka salah membaca al-Qur'ān. Karena itu, ʻAlī memerintahkan Abū al-Aswad al-Duwalī (w. 69 H/638 M) untuk membuat sebagian kaidah guna memelihara kemurnian bahasa Arab sebagai bahasa al-Qur'ān. Dalam hal ini, al-Duwalī tidak sendirian tapi dibantu Yaḥyā bin Yaʻmur dan Nashr bin ʻĀshim al-Laitsī. Tindakan ʻAlī ini oleh beberapa kalangan dianggap sebagai perintis lahirnya *ʻilm al-naḥw* dan *ʻilm gharīb al-Qur'ān.*

---

[33] Shihab et.al., *Sejarah*, 33.

Menurut satu versi, pada tahun 65 Hijriah, masa kekhalifan 'Abd al-Malik bin Marwān (66-86 H/685-705 M), beberapa pembesar pemerintahan mengkhawatirkan kemungkinan terjadinya perubahan nash-nash al-Qur'ān jika penulisan mushaf dibiarkan tanpa syakal. Akhirnya pembuatan tanda-tanda tertentu yang dapat membantu bacaan dengan baik dan benar dilakukan. Pada saat itu, dua tokoh yang populer adalah 'Ubaid Allāh bin Ziyād (w. 67 H) dan al-Ḥajjāj bin Yūsuf al-Tsaqafī (w. 95 H). Dalam satu riwayat, 'Ubaid Allāh bin Ziyād memberi perintah kepada seorang berasal dari Persia untuk menambahkan huruf *alif* (tanda bunyi panjang atau *madd*) pada dua ribu kata yang semestinya dibaca dengan suara panjang. Misalnya, kata قالت (*qālat*) mengganti kata قلت (*qalat*) dan kata كانت (*kānat*) mengganti kata كنت (*kanat*). Dalam satu riwayat, al-Ḥajjāj bin Yūsuf memperbaiki penulisan al-Qur'ān pada sebelas tempat. Setelah diadakan perbaikan, ternyata bacaan menjadi lebih jelas dan lebih mudah dipahami maknanya.[34]

Dalam satu riwayat disebutkan bahwa inisiatif itu muncul ketika seorang *qāri'* salah membaca al-Qur'ān surat al-Taubah [9] ayat 3: إن الله برئ من المشركين ورسولِه (sesungguhnya Allah melepas diri dari orang-orang musyrik dan RasulNya) yang seharusnya إن الله برئ من المشركين ورسولُه (sesungguhnya Allah dan RasulNya melepas diri dari orang-orang musyrik). Abū al-Aswad al-Duwalī terkejut mendengar bacaan itu, kemudian pergi menemui Ziyād, Gubernur Bashrah. Dia lalu menyampaikan maksud untuk memberi tanda baca al-Qur'ān. Dengan tekun dan teliti Abū al-Aswad al-Duwalī memberikan tanda-tanda baca ke dalam al-Qur'ān. Tanda *fatḥah* diberikan berupa satu titik di atas huruf (--·--), tanda *kasrah* berupa satu titik di bawah huruf (--.--), tanda *dlammah* diberi satu titik di sela-sela huruf (-- · --) dan tanda sukun berupa tanda dua titik di atas (--:--).[35]

---

[34] al-Shāliḥ, *Mabāḥits*, 90-91.
[35] al-Qaththān, *Mabāḥits*, 151.

Menurut versi yang lain, perbedaan bacaan karena tidak adanya tanda titik mengindikasikan adanya perbedaan bacaan yang menimbulkan perbedaan makna. Dari Realitas ini, Khalīfah 'Abd al-Malik bin Marwān memerintahkan ulama besar al-Ḥajjāj bin Yūsuf al-Tsaqafī untuk memberikan tanda-tanda baca kepada al-Qur'ān yang kemudian distandarkan penggunaannya, dengan dibantu Nashr bin 'Āshim dan Yaḥyā bin Ya'mur dua murid ulama besar Abū al-Aswad al-Duwalī. Kedua orang ini yang memberi titik pada sejumlah huruf tertentu yang mampunyai kemiripan antara satu dengan yang lainnya, misalnya penambahan titik di atas huruf د sehingga menjadi huruf ذ. Penambahan titik yang bervariasi pada sejumlah dasar ب menjadi huruf ب, ت, dan ث. Huruf dasar ح menjadi ج, ح, dan خ. Huruf ر dibedakan dengan ز, س dibedakan dengan ش, ص dibedakan dengan ض, ط dibedakan dengan ظ, ع dibedakan dengan غ, dan ف dibedakan dengan ق.

Menurut satu riwayat, pekerjaan tersebut dilakukan atas perintah al-Ma'mūn. Menurut riwayat yang lain, yang mula-mula memberi titik dan baris ialah al-Ḥasan al-Bashrī dengan perintah 'Abd al-Malik bin Marwān. 'Abd al-Malik memerintahkan al-Ḥajjāj sewaktu berada di Wasith, lalu al-Ḥajjāj menyuruh al-Ḥasan al-Bashrī dan Yahyā bin Ya'mur, murid Abū al-Aswad al-Duwalī.[36]

Pada masa al-Khalīl bin Aḥmad, penulisan al-Qur'ān terjadi perubahan. Al-Khalīl berpendapat, asal-usul *fatḥah* adalah *alif*, *kasrah* adalah *yā*', dan *dlammah* adalah *wau. Fatḥah* kemudian dilambangkan dengan tanda sempang di atas huruf, *kasrah* dengan tanda sempang di bawah huruf, dan *wau* dengan tanda *wau* kecil di atas huruf, sedang *tanwīn* dengan mendobelkan tanda baca-tanda baca tersebut. Dia juga memberi tanda *alif* yang dibuang dengan tanda merah, pada *hamzah* yang dibuang dengan *hamzah* warna merah tanpa huruf. Pada *nūn* dan *tanwīn* yang

---

[36] Teungku Muhammad Hasbi Ash Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur'an/Tafsir* (Semarang: PT Pustaka Rizki Putra, 2000).

berhadapan dengan *bā'* diberi tanda *iqlāb* dengan warna merah. *Nūn* mati dan *tanwīn* berhadapan dengan huruf *ḥalaqīyah* diberi tanda*sukūn* dengan warna merah.[37]

Huruf arab yang dikenal sekarang ini terbentuk atas titik dan garis. Tanda-tanda dalam bentuk titik ini kemudian disebut dengan *a'jam*. Penambahan dan pemakaian *a'jam* ini dilakukan pada masa pemerintahan Bani Umayah yang kelima, yaitu 'Abd al-Malik bin Marwān dan pada masa pemerintahan al-Ḥajjāj, Gubernur Irak.

Perbaikan penulisan tersusun secara berangsur-angsur. Pada masa awal sebagaimana yang dilakukan oleh Abū al-Aswad al-Duwalī, *fatḥah* dilambangkan dengan titik di atas huruf, *dlammah* berbentuk titik akhir huruf, dan *kasrah* berbentuk titik di depan bawahnya. Perbaikan berikutnya dilakukan oleh Nashr bin 'Āshim atas perintah al-Ḥajjāj dengan memberikan titik pada suatu huruf untuk membedakan huruf lain. Kemudian perbaikan berikutnya dilakukan oleh al-Khalīl bin Aḥmad yang mengubah sistem penulisan al-Duwalī dengan *fatḥah* = garis satu panjang di atas, kasrah = garis satu panjang di bawah, dan *dlammah* = *wau* kecil. Selain itu, lambang *tanwīn* dengan penggandaan garis, *fatḥah tanwīn* = dua garis panjang di atas, *kasrah tanwīn* = dua garis panjang di bawah, dan *dlammah tanwīn* = dua huruf wau kecil di atas.[38]

Secara keseluruhan, *rasm 'Utsmanī* terjadi melalui tiga tahap. *Pertama,* pemberian *syakal* oleh Abū al-Aswad al-Duwalī atas perintah 'Alī bin Abī Thālib pada tahun 40 H. *Kedua*, pemberian *a'jam* dan titik yang dilakukan oleh 'Abd al-Malik bin Marwān dan al-Ḥajjāj. *Ketiga*, perubahan *syakal* yang dilakukan oleh al-Khalīl.

Penulisan *rasm 'Utsmānī* berbeda dengan kaidah-kaidah standar penulisan bahasa Arab baku. Perbedaan tersebut adalah:[39]

1. Pengurangan-pengurangan huruf (*al-ḥadzf*), seperti pengurang-

---

[37] al-Qaththān, *Mabāḥits*, 151.
[38] Khon, *Praktikum*, 29.

an huruf *wau* dan *alif*, misalnya surat al-Isrā' [17] ayat 11: ويدع الإنسان بالشر دعاءه بالخير dan surat al-Mā'idah [5] ayat 41: سمعون للكذب لقوم آخرين لم يأتوك. Kata ويدع pada ayat pertama, menurut kaidah penulisan baku mestinya tertulis ويدعو, sedang سمعون pada ayat kedua mestinya tertulis سماعون.

2. Penambahan-penambahan huruf, seperti huruf *alif* dan *yā'*, misalnya surat al-Kahf [18] ayat 23: ولا تقولن لشاىء إنى فاعل ذلك غدا dan surat al-Dzāriyat [51] ayat 47: والسماء بنينها بأييد وإنا لموسعون. Kata لشاىء pada ayat pertama mestinya tertulis لشيء, sedang kata بأييد pada ayat kedua mestinya tertulis بأيد.
3. Penggantian satu huruf dengan huruf lain (*al-badl*), seperti mengganti huruf *alif* dengan huruf *wau*, misalnya surat al-Baqarah [2] ayat 43: وأقيموا الصلوة واتوا الزكوة dan surat al-Baqarah [2] ayat 276: يمحق الله الربو. Kata الصلوة pada ayat pertama mestinya tertulis الصلاة, sedang kata الربو pada ayat kedua mestinya tertulis الربى.
4. Penggabungan (*al-washl*) dan pemisahan (*al-fashl*), yaitu menggabungkan suatu lafal dengan lafal lain yang biasanya ditulis terpisah atau pemisahan suatu lafal dengan lafal lain yang biasanya disatukan, misalnya surat al-Qiyāmah [75] ayat 3: أيحسب الإنسان ألن نجمع عظامه dan surat Luqmān [31] ayat 30: وإن ما يدعون من دونه الباطل. Kata ألن pada ayat pertama mestinya tertulis أن لن, sedang kata إن ما pada ayat kedua mestinya tertulis إنما.
5. Ayat-ayat yang mempunyai dua *qirā'ah* yang berbeda, misalnya surat al-Fātiḥah [1] ayat 4: ملك يوم الدين dan surat al-Baqarah [2] ayat 9: يخدعون الله والذين آمنوا. Kata ملك bisa dibaca مَلِكِ dan مَالِكِ, demikian juga kata يخدعون bisa dibaca يَخْدَعُوْنَ dan يُخَادِعُوْنَ.

Terdapat beberapa inkonsistensi di dalam *rasm 'Utsmānī*, seperti huruf *alif* yang penulisannya diganti dengan huruf *wau*, misalnya kata الصلوة, الزكوة, الحيوة, dan الربو. Pola penulisan pada

[39] Shihab et.al., *Sejarah*, 92-94.

kata-kata tersebut berbeda dengan penulisan surat al-Anfāl [8] ayat 35: وما كان صلاتهم عند البيت إلا مكاء وتصدية, surat al-'An'ām [6] ayat 162: قل إن صلاتى ونسكى ومحياى ومماتى لله رب العالمين, surat al-An'ām [6] ayat 29: وقالوا إن هي إلا حياتنا الدنيا وما نحن بمبعوثين, dan surat al-Rūm [30] ayat 39: وما أتيتم من ربا ليربوا فى أموال الناس.

Ulama menolak membandingkan bentuk-bentuk inkosistensi pola penulisan *rasm 'Utsmānī* dengan kaidah penulisan standar, demikian juga mereka tidak memperkenankan menjadikan *rasm 'Utsmānī* sebagai pola standar baku. Mereka cenderung membiarkan kekhususan *rasm 'Utsmānī* apa adanya.[40]

Pada abad ke-3 H, penyempurnaan diadakan lagi. Para penulis mushaf memilih bentuk tulisan yang baik dan menemukan tanda-tanda yang khas. Mereka memberikan huruf yang di*syaddah* tanda seperti busur, sedang *alif washal* diberi lekuk di atasnya, di bawahnya atau di tengahnya sesuai harakat sebelumnya, yakni *fatḥah, kasrah*, atau *dlammah*. Selain itu, perkembangan keindahan *rasm* al-Qur'ān berkembang ke berbagai bentuk tulisan seperti *kūfī*, *maghribī, riq'ī,* dan lain-lain. Demikian juga perkembangan bentuk dan tanda-tanda penulisan huruf, lambang akhir ayat, tanda-tanda *waqaf, juz, ḥizib*, dan lain-lain.

Sesudah itu para penghafal al-Qur'ān membuat tanda-tanda ayat, tanda-tanda *waqaf,* misalnya tanda *waqaf lāzim* ditandai dengan huruf *mīm* dalam bentuk م, tanda *waqaf mamnū'* (dilarang *waqaf*) adalah dibubuhi huruf *lām* dalam bentuk لا, *waqaf jā'iz* tetapi lebih utama disambung (*washal*) diberi tanda صلى, *waqaf jā'iz* tetapi lebih utama berhenti diberi tanda قلى, *waqaf mu'ānaqah* yang apabila telah *waqaf* (berhenti) pada suatu tempat maka tidak dibenarkan *waqaf* di tempat yang lain dan diberi tanda ∴ ∴, serta menerangkan di pangkal-pangkal nama surat dan tempat turunnya surat, di Mekah atau di Madinah dan menyebut bilangan ayatnya.

---

40 Muḥammad Thāhir 'Abd al-Qādir, *Tārīkh al-Qur'ān* (Mesir: Mushthafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1953), 127.

Pada awalnya ulama tidak memperkenankan usaha perbaikan tersebut karena khawatir akan terjadi penambahan dalam al-Qur'ān. Di antara mereka ada yang membedakan antara pemberian titik yang diperbolehkan dengan pembuatan perpuluhan, perlimaan, nama-nama surah, dan bilangan ayat dalam mushaf. Dalam pemberian titik, mereka memperbolehkan karena tidak mempunyai bentuk yang mengacaukan antara al-Qur'ān dengan sesuatu yang bukan al-Qur'ān. Fungsi titik sesungguhnya bukan penambahan al-Qur'ān tetapi hanya sebagai tanda petunjuk untuk memudahkan membaca al-Qur'ān.[41]

Ketika manfaat penyempurnaan dan penyeragaman tentang pemberian tanda-tanda baca al-Qur'ān dirasakan oleh masyarakat luas, larangan tegas dari berbagai pihak tidak muncul lagi. Konflik tentang pemberian tanda baca al-Qur'ān dengan sendirinya lenyap.

Pada saat sekarang manuskrip-manuskrip kuno yang ditulis tanpa tanda baca sulit ditemukan. Sebagian besar pada masa sahabat telah hancur karena kurang perawatan dan bahan yang digunakan untuk menulis berasal dari bahan yang tidak tahan lama. Manuskrip paling tua yang dapat ditemukan adalah manuskrip yang ditulis pada abad kedua Hijriah, pernah dipamerkan di Museum Ingris, London, dalam *World of Islam Festival* (Festival Dunia Islam) pada tahun 1976. Manuskrip itu ditulis di atas kertas papirus. Sebuah salinan al-Qur'ān yang diukir di atas kulit rusa betina kini tersimpan di Perpustakaan Nasional Mesir. Manuskrip ini diperkirakan ditulis pada tahun 68 H/699 M atau 58 tahun setelah Rasulullah wafat.[42]

Ibn Batutah (w. 779 H/1377 M) menceritakan bahwa ia pernah melihat salinan manuskrip yang dibuat pada masa 'Utsmān di Granada, Marakesh, dan Bashrah. Ibn Katsīr (w. 774 H/1372 M) menyatakan pernah melihat salinan al-Qur'ān yang sangat

---

[41] Shihab et.al., *Sejarah*, 35.

[42] Ahmad von Denffer, Ilmu al-Qur'an: *Pengantar Dasar*, ter. Ahmad Nasir Budiman (Jakarta: Rajawali Press, 1988), 62.

mungkin ditulis pada zaman ‘Utsmān, bahannya dari kulit onta. Manuskrip ini dipindahkan dari Tiberia (Palestina) ke Damaskus pada tahun 518 H. Ada informasi bahwa manuskrip itu masih ditemukan di masjid Damaskus sebelum masjid itu terbakar pada tahun 1310 H/1892 M.[43]

Sebuah manuskrip kuno yang diduga salinan dari *muṣḥaf ‘Utsmānī* tersimpan di dalam masjid *al-Ḥusain*, Kairo. Ibn Jubair (w. 614 H/1217 M) pernah melihat sebuah manuskrip kuno di masjid Madinah pada tahun 580 H/1184 M. Kemudian manuskrip itu dibawa ke Istanbul, Turki pada tahun 1334 H/1915 M. Setelah perang Dunia I meletus, manuskrip itu dibawa ke Berlin, Jerman. Informasi terakhir menyebutkan bahwa manuskrip ini dikembalikan lagi ke Istanbul.[44]

Sebuah manuskrip yang diberi nama manuskrip Samarkand, diperkirakan merupakan salah satu salinan manuskrip ‘Utsmān, kini masih tersimpan di Tashkent, Asia Tengah. Manuskrip ini dibawa ke Samarkand pada tahun 890 H/1485 M dan tetap di sana sampai tahun 1868, tetapi kemudian dibawa ke St. Petersburg oleh tentara Rusia pada tahun 1896. Manuskrip ini dibuatkan salinan oleh S. Pisareff, seorang orientalis Rusia, lalu dikirim ke sultan ‘Abd Ḥamīd dari Dinasti ‘Utsmānī (Turki), Syah Iran, Amir Bukhara, Afghanistan, Fez (Maroko), dan beberapa tokoh muslim terkemuka. Salah satu contoh salinan manuskrip tersebut kini tersimpan di perpustakaan Colombia University, New York[45]

---

43 Shihab et.al., *Sejarah*, 36.
44 Ibid.
45 Ibid.

BAB VI

ASBĀB AL-NUZŪL

A. Definisi *Asbāb al-Nuzūl*

Dalam pembahasan *nuzūl al-Qur'ān*, kata *nuzūl* sebenarnya didasarkan pada informasi yang terdapat dalam al-Qur'ān dan al-Sunnah. Di dalam al-Qur'ān, kata *nuzūl,* misalnya, terdapat dalam surat al-Isrā' [17] ayat 105: وبالحق أنزلناه وبالحق نزل (Kami turunkan al-Qur'ān dengan sebenarnya dan al-Qur'ān turun dengan membawa kebenaran). Dalam hadis, misalnya, terdapat dalam riwayat al-Bukhārī, Muslim, Abū Dāwud, al-Nasā'ī, al-Turmudzī, Aḥmad, dan Ibn Jarīr dari 'Umar bin Khaththāb: إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف(Sesungguhnya al-Qur'ān ini diturunkan atas tujuh huruf).[1]

Secara etimologis kata *nuzūl* berasal dari bahasa Arab *nazala-yanzil-nuzūlan* (نزل – ينزل – نزولا) yang berarti turun. Kata yang sinonim dengannya adalah *inḥadara* (انحدر) dan *ḥalla* (حل) yang

---

[1] Muḥammad 'Abd al-'Adhīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, juz 1 (Beirut: Dār al-Fikr, 1988), 40-41. Mannā' al-Qaththān, *Mabāḥits fī 'Ulūm al-Qur'ān* (t.t.p.: Mansyūrāt al-'Ashr al-Ḥadīts, 1990), 158.

berarti meninggalkan dan menempati.[2] Kata yang terakhir ini, menurut al-Zarqānī, adalah yang dimaksud. Meskipun demikian, al-Zarqānī mengkritisi dua arti di atas. Menurutnya, penggunaan kata *nuzūl* dengan arti *inḥidār* (انحدار) dan *ḥulūl* (حلول) kurang tepat jika yang dimaksudkan untuk menjelaskan turunnya al-Qur'ān, baik yang terkait dengan aktifitas Tuhan dalam menurunkan maupun yang terkait dengan turunnya al-Qur'ān di sisinya.[3] Dalam hal ini, penggunaan kata *nuzūl* dengan makna *ḥulūl* dan *inhidār* mengandung antropromorfis, yakni *tajsīm* (تجسيم) dan *tamkīn* (تمكين) terhadap al-Qur'ān sebagai kalam Allah.[4]

Penggunaan kata *nuzūl*, yang tepat mungkin adalah *majāz* (alegoris). Kata *inzāl* (إنزال) di sini bermakna *i'lām* (إعلام) yang berarti memberitahukan. Pemberian makna semacam itu didasarkan pada beberapa alasan, di antaranya:

1. Hubungan kalam (ucapan, firman, sabda) adalah hubungan memberi petunjuk dan kepahaman (dari pembicara kepada pendengar).
2. Yang dimaksud al-Qur'ān yang berada di *lauḥ maḥfūdh* adalah pemberitahuan kepada makhluk yang ada di dua alam, yakni atas dan bawah sesuai dengan apa yang dikehendaki al-Qur'ān tentang kebenarannya.
3. Penafsiran إنزال dengan إعلام relevan dengan al-Qur'ān dalam berbagai penggunaan dan proses turunnya.[5]

Al-Zarkasyī berpendapat, makna إنزال adalah *idhhār* (إظهار) yang berarti menjelaskan. Menurutnya, makna إنزال القرآن adalah bahwa Allah memberi pemahaman kepada Jibril tentang firman-Nya yang berada di langit. Allah kemudian mengajarkan bacaannya kepada Jibril, lantas ia menyampaikannya kepada Muhammad

---

2 Loeis Ma'lūf, *al-Munjid fī al-Lughah wa al-A'lām* (Beirut: Dār al-Masyriq, 1986), 802.
3 al-Zarqānī, *Manāhil*, juz 1, 41.
4 Ulama berbeda pendapat tentang kemakhlukan al-Qur'ān. Mu'tazilah berpendapat bahwa al-Qur'ān adalah makhluk. Oleh karena itu, ia bisa menempati ruang dan waktu. Menurut Ḥanābilah, al-Qur'ān bukan makhluk. Oleh karena itu, ia adalah eternal (*qadīm*).
5 al-Zarqānī, *Manāhil*, juz 1, 42-43.

di bumi.[6] Pendapat ini sejalan dengan pandangan al-Ashfahanī sebagaimana dikutip oleh al-Suyūthī dalam *al-Itqān*.[7]

Meskipun demikian, ulama berbeda pendapat tentang makna konkret penurunan al-Qur'ān. Pendapat pertama menetapkan bahwa al-Qur'ān yang diturunkan itu adalah lafal dan makna. Jibril menghafal al-Qur'ān dari *lauḥ maḥfūdh* dan menurunkannya. Rasulullah memahami makna-makna itu, kemudian beliau meredaksikannya dengan bahsa Arab. Pendapat ketiga menetapkan bahwa Jibril menerima makna dan meredaksikannya dengan bahasa Arab.[8]

Kata *asbāb* (أسباب) secara etimologis adalah jamak dari kata *sabab* (سبب) yang berarti alasan atau sebab. Jika kata *asbāb* dan *nuzūl* dikomulasikan, kata ini menjadi *asbāb al-nuzūl* (أسباب النزول) yang berarti sebab-sebab turun, artinya pengetahuan tentang sebab turunnya al-Qur'ān. Sedangkan secara terminologis, ulama berbeda dalam memberikan definisi secara redaksional meskipun substansinya sama. Al-Zarqānī dan Shubḥī al-Shāliḥ memberi definisi *asbāb al-nuzūl* sebagai berikut:

مَا نَزَلَتِ الاٰيَاتُ أَوِ الْاٰيَاتُ مُتَحَدِّثَةً عَنْهُ أَوْ مُبَيِّنَةً لِحُكْمٍ أَيَّامَ وُقُوْعِهِ.

Ayat atau beberapa ayat yang turun yang membicarakan dan menjelaskan hukum pada saat terjadinya peristiwa.[9]

مَا نَزَلَتِ الْاٰيَةُ أَوِ الْاٰيَاتُ بِسَبَبِهِ مُتَضَمِّنَةً لَهُ أَوْ مُجِيْبَةً عَنْهُ أَوْ مُبَيِّنَةً لِحُكْمِهِ زَمَنَ وُقُوْعِهِ.

Ayat atau beberapa ayat yang turun karena adanya sebab, baik yang mengandung sebab, memberi jawaban terhadap sebab, atau menerangkan hukum pada saat terjadinya peristiwa itu.[10]

---

[6] Badr al-Dīn Muḥammad bin 'Abd Allāh al-Zarkasyī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, juz 1 (Beirut: Mansyūrāt al-Maktabah al-'Ashrīyah, 1972), 229.

[7] Jalāl al-Dīn al-Suyūthī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, juz 1 (Beirut: Dār al-Fikr, 2008), 62.

[8] Teungku Muhammad Hasbi Ash Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur'an/Tafsir* (Semarang: PT Pustaka Rizki Putra, 2000), 44.

[9] al-Zarqānī, *Manāhil*, juz 1, 106. Baca 'Alwī bin Sayyid 'Abbās al-Mālikī, *Faidl al-Khabīr wa Khulāshat al-Taqrīr* (t.t.p.: Nūr al-Tsaqāfah al-Islamīyah, 1960), 53.

[10] Shubḥī al-Shāliḥ, *Mabāḥits fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 1988), 132.

Al-Zarqānī dalam memberikan definisi tidak menyebut kata "sebab," tidak seperti Shubḥī al-Shāliḥ. Ini berarti bahwa ayat yang turun tidak disebabkan oleh peristiwa, tetapi peristiwa itu hanya sebagai kasus yang dapat menjelaskan makna ayat. Dalam makna yang lain, ayat yang turun itu dapat memberi penjelasan pada peristiwa yang menjadi kasus, sehingga jika ada kasus yang sama atau mirip, dapat dipahami bahwa ayat yang turun itu akan menjelaskan kasus seperti peristiwa tersebut. Meskipun tidak ada peristiwa pada saat itu, ayat itu akan turun juga untuk menjelaskan peristiwa yang akan terjadi.

Definisi di atas memberi pengertian bahwa ayat al-Qur'ān diturunkan terkadang berbentuk peristiwa dan terkadang berbentuk pertanyaan. Artinya, ayat-ayat yang diturunkan terkadang menerangkan hal yang berkaitan dengan peristiwa dan terkadang pula memberi jawaban terhadap pertanyaan yang disodorkan kepada Rasulullah.

B. Cara Mengetahui *Asbāb al-Nuzūl*

Adanya sebab turunnya ayat adalah peristiwa sejarah yang terjadi pada masa Rasulullah. Oleh karena itu, tidak ada cara lain untuk mengetahuinya kecuali dengan cara riwayat yang *shaḥīḥ* dari orang-orang yang telah menyaksikan atau orang-orang yang hadir pada saat kejadian. Kemungkinan berijtihad tidak ada dan tidak diperkenankan. Melakukan ijtihad untuk mengetahui dengan menggunakan logika atau rasio, dinilai melakukan tindakan tanpa dasar dan tanpa ilmu.[11] Dalam al-Qur'ān surat al-Isrā' [17] ayat 36 Allah berfirman:

وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ لَهُ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلٌّ أُولٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُوْلًا.

---

11 Fahd bin Abdurrahman Ar Rumi, *Ulumul Qur'an: Studi Kompleksitas al-Qur'an*, ter. Amirul Hasan dan Muhammad Halabi (Yogyakarta: Penerbit Titian Ilahi Press, 1997),183.

Dan janganlah engkau mengikuti apa yang engkau tidak mempunyai pengetahuan tentangnya. Sesungguhnya pendengaran, penglihatan, dan hati, semuanya itu akan dimintai pertanggungjawaban.

Selain dalil al-Qur'ān juga terdapat hadis riwayat al-Turmudzī yang menegaskan tidak diperkenankannya menafsirkan al-Qur'ān tanpa dasar ilmu. Dalam sebuah hadis Rasulullah bersabda:

مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِغَيْرِ عِلْمٍ فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ.

Barangsiapa yang berkata dalam (menafsirkan) al-Qur'ān tanpa dasar ilmu, maka tempatnya adalah neraka.[12]

Berdasarkan ayat dan hadis di atas, ulama salaf lebih mengesampingkan penafsiran ayat yang tidak mereka ketahui. Yaḥya bin Sa'īd dari Sa'īd bin Musayyab meriwayatkan bahwa jika ia ditanya tentang penafsiran ayat-ayat al-Qur'ān, ia menjawab bahwa dirinya tidak akan berkomentar tentang sesuatu apa pun dalam al-Qur'ān.[13] Dengan demikian, penggunaan rasio tidak menjadi dasar dalam memahami *asbāb al-nuzūl*.

Untuk menjaga kesalahan dalam menafsirkan ayat al-Qur'ān, ulama membatasi cara mengetahui *asbāb al-nuzūl* dengan riwayat yang *shaḥīḥ*. Mereka tidak membenarkan seseorang mengeluarkan pendapat atau berijtihad dalam masalah *asbāb al-nuzūl*. Dalam hal ini, al-Wāḥidī, sebagaimana dikutip oleh al-Suyūthī, berkata:

وَلَا يَحِلُّ الْقَوْلُ فِي أَسْبَابِ نُزُوْلِ الْكِتَابِ إِلَّا بِالرِّوَايَةِ وَالسَّمَاعِ مِمَّنْ شَاهَدُوْا التَّنْزِيْلَ وَوَقَفُوْا عَلَى الْأَسْبَابِ وَبَحَثُوْا عَنْ عِلْمِهَا.

Tidak diperkenankan berpendapat tentang sebab turunnya al-Kitāb kecuali dengan dasar riwayat dan mende-

---

12 Muḥammad bin 'Īsa bin Saurah al-Turmudzī, *Sunan al-Turmudzī*, juz 5 (Beirut: al-Maktabah al-'Ashrīyah, 2009), 881.

13 Ahmad Izzan, *Metodologi Ilmu Tafsir* (Bandung: Tafakkur, 2009), 78

ngar dari orang-orang yang menyaksikan turunnya ayat, memahami sebab-sebab turunnya ayat, dan membahas berdasarkan ilmu sebab-sebab turunnya ayat.[14]

Meskipun *asbāb al-nuzūl* diketahui melalui riwayat yang disandarkan kepada Rasulullah, tetapi tidak semua riwayat yang disandarkan kepadanya dapat diterima. Riwayat yang dapat dipegang adalah riwayat yang memenuhi syarat-syarat tertentu sebagaimana ditetapkan oleh ahli hadis. Secara khusus riwayat *asbāb al-nuzūl* adalah riwayat dari orang yang terlibat dan mengalami peristiwa yang diriwayatkan pada saat wahyu diturunkan. Riwayat yang berasal dari *tābi'īn* yang tidak merujuk pada Rasulullah dan sahabat, dianggap lemah (*dla'īf*). Oleh karena itu, seseorang tidak dapat begitu saja menerima pendapat seorang penulis bahwa suatu ayat diturunkan dalam keadaan tertentu.[15] Untuk itu, pengetahuan tentang orang yang meriwayatkan peristiwa tersebut adalah penting.

Syarat-syarat yang harus dipenuhi tentang *asbāb al-nuzūl* dari *tābi'īn* ada empat. *Petama*, redaksinya jelas dengan menggunakan kata-kata *sebab*, misalnya *sebab turunnya ayat ini adalah begini* atau memuat *fā' ta'qībīyah*, misalnya *terjadi begini dan begitu* atau *Rasulullah ditanya tentang hal ini, kemudian Allah menurunkan ayat ini atau turunlah ayat ini. Kedua, isnād* dari riwayat tersebut *shaḥīḥ. Ketiga, tābi'īn* yang dimaksud adalah imam tafsir yang mengambil dari sahabat. *Keempat*, mendapat dukungan dari riwayat *tābi'īn* yang lain. Apabila syarat ini terpenuhi, maka riwayat *tābi'īn* diterima dan mendapat status hukum hadis *mursal*.[16] Dengan empat syarat ini, penyimpangan tidak akan terjadi.

---

14 al-Suyūthī, *al-Itqān*, juz 1, 44.

15 M. Quraish Shihab et.al., *Sejarah dan 'Ulūm al-Qur'ān* (Jakarta: Penerbit Pustaka Firdaus, 1999), 81.

16 Ar Rumi, *Ulumul Qur'a*n, 185.

C. Bentuk-bentuk *Asbāb al-Nuzūl*

Sebagaimana disebutkan di atas bahwa sebab-sebab turunnya al-Qur'ān terkadang berbentuk peristiwa dan terkadang berbentuk pertanyaan.[17] Sebab-sebab turun ayat dalam bentuk peristiwa terdapat tiga macam. *Pertama*, peristiwa berupa pertengkaran, seperti perselisihan antara suku 'Aus dan suku Khazraj. Perselisihan itu timbul karena intrik-intrik yang dimunculkan oleh orang-orang Yahudi sehingga mereka berteriak-teriak dengan mengatakan "senjata, senjata." Peristiwa tersebut menyebabkan turunnya surat Āli 'Imrān [3] ayat 100:

يَاأَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا إِنْ تُطِيْعُوْا فَرِيْقًا مِنَ الَّذِيْنَ أُوْتُوْا الْكِتَابَ يَرُدُّوْكُمْ بَعْدَ إِيْمَانِكُمْ كَافِرِيْنَ.

> *Hai orang-orang yang beriman, jika kalian mengikuti sebagian dari orang-orang yang diberi al-Kitāb, niscaya mereka akan mengembalikan kalian menjadi orang-orang kafir sesudah kalian menjadi beriman.*

Ayat tersebut dilanjutkan sampai beberapa ayat sesudahnya. Hal ini merupakan cara terbaik untuk menghindari perselisihan dan merangsang agar bersikap kasih sayang, bersatu, dan bermusyawarah. Dengan demikian, ikatan persaudaraan terbangun dan kesepakatan terbentuk.[18]

Kedua, peristiwa berupa kesalahan yang serius, seperti peristiwa seorang yang mengimami salat pada saat mabuk, sehingga ketika membaca surat al-Kāfirūn salah. Dia membaca: قل ياأيها الكافرون أعبد ما تعبدون dengan tanpa لا pada لا أعبد. Peristiwa ini menyebabkan surat al-Nisā' [4] ayat 43 turun:

يَاأَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَقْرَبُوْا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوْا مَا تَقُوْلُوْنَ.

---

[17] Ramli Abdul Wahid, *Ulumul Qur'an* (Jakarta: Press, 1994), 30-35. Usman, *Ulumul Qur'an* (Yogyakarta: Penerbit Teras, 2009), 113-118. al-Zarqānī, *Manāhil*, juz 1, 107-108.

[18] Abu Anwar, *Ulumul Qur'an: Sebuah Pengantar* (Jakarta: Penerbit Amzah, 2005), 30.

Wahai orang-orang yang beriman, janganlah kalian mengerjakan salat sedang kalian dalam keadaan mabuk sehingga kalian mengerti apa yang kalian ucapkan.

Ketiga, peristiwa berupa hasrat, cita-cita atau keinginan-keinginan 'Umar bin Khaththāb dengan ketentuan ayat al-Qur'ān yang turun. Harapan dan keinginan 'Umar tersebut adalah pertanyaan tentang tiga hal, yaitu:

1. Saya pernah mengatakan kepada Rasulullah: "Wahai Rasulullah, bagaimana jika kita jadikan *maqām* Ibrahim sebagai tempat salat?" Surat al-Baqarah [2] ayat 125 kemudian turun:

   وَاتَّخِذُوْا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيْمَ مُصَلًّى.

   Dan jadikanlah sebagian maqām Ibrahim sebagai tempat salat.

2. Saya pernah mengatakan kepada Rasulullah: "Sesungguhnya istri-istrimu, masuk kepada mereka orang-orang yang baik dan orang-orang yang jahat. Bagaimana jika engkau memerintahkan mereka agar memakai *ḥijāb?*" Surat al-Aḥzāb [33] ayat 58 kemudian turun:

   يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَدْخُلُوْا بُيُوْتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَى طَعَامٍ غَيْرَ نَاظِرِيْنَ إِنَاهُ وَلٰكِنْ إِذَا دُعِيْتُمْ فَادْخُلُوْا فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوْا وَلَا مُسْتَأْنِسِيْنَ لِحَدِيْثٍ إِنَّ ذٰلِكُمْ كَانَ يُؤْذِى النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيِي مِنْكُمْ وَاللهُ لَا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ وَإِذَا سَأَلْتُمُوْهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوْهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ذٰلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوْبِكُمْ وَقُلُوْبِهِنَّ وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوْا رَسُوْلَ اللهِ وَلَا أَنْ تَنْكِحُوْا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا إِنَّ ذٰلِكُمْ كَانَ عِنْدَ اللهِ عَظِيْمًا.

   Hai orang-orang yang beriman, janganlah kalian memasuki rumah-rumah Nabi kecuali jika kalian diizinkan untuk makan, dengan tidak menunggu-nunggu waktu masak (makanannya), tetapi jika

kalian diundang makan maka masuklah. Jika kalian selesai makan, keluarlah tanpa asyik memperpanjang percakapan. Sesungguhnya yang demikian itu akan mengganggu Nabi, lalu Nabi malu kepada kalian (untuk menyuruh kalian keluar) dan Allah tidak malu (menerangkan) yang benar. Apabila kalian meminta sesuatu (keperluan) kepada mereka (istri-istri Nabi), maka mintalah dari belakang tabir. Cara yang demikian itu lebih suci bagi hati kalian dan bagi hati mereka. Dan tidak boleh kalian menyakiti (hati) Rasulullah dan tidak (pula) mengawini istri-istrinya selama-lamanya sesudah ia wafat. Sesungguhnya perbuatan itu adalah sangat besar (dosanya) di sisi Allah.

3. Istri Rasulullah mengerumuninya kecemburuan, lalu saya katakan kepada mereka: عسى ربه إن طلقكن أن يبدله أزواجا خيرا منكن (jika Nabi menceraikan kalian, bisa jadi Tuhannya akan memberi ganti kepadanya istri-istri yang lebih baik daripada kalian). Surat al-Taḥrīm [66] ayat 5 kemudian turun:

   عَسَى رَبُّهُ إِنْ طَلَّقَكُنَّ أَنْ يُبْدِلَهُ أَزْوَاجًا خَيْرًا مِنْكُنَّ مُسْلِمَاتٍ مُؤْمِنَاتٍ قَانِتَاتٍ تَائِبَاتٍ عَابِدَاتٍ سَائِحَاتٍ ثَيِّبَاتٍ وَأَبْكَارًا.

   Jika Nabi menceraikan kalian, boleh jadi Tuhannya akan memberi ganti kepadanya dengan istri-istri yang lebih baik daripada kalian, yang patuh, yang beriman, yang taat, yang bertobat, yang mengerjakan ibadah, yang berpuasa, yang janda, dan yang perawan.

Sebab-sebab turun ayat yang berbentuk pertanyaan dibagi menjadi tiga. *Pertama*, pertanyaan yang berhubungan dengan peristiwa masa lalu, seperti pertanyaan yang diajukan oleh orang-orang Quraisy tentang *Ashhāb al-Kahf* dan *Dzū al-Qarnain*. Ra-

sulullah menjawab: “Besok akan saya beritahu” tanpa mengucap *in syā’a Allāh*. Ternyata wahyu tidak turun, sehingga Nabi merasa kesulitan untuk menjawab. Di kemudian hari Allah menurunkan ayat yang memberi arahan kepada Rasulullah agar dalam mengatakan atau menjanjikan hendaknya mengucapkan *in syā’a Allāh*. Dalam hal ini, surat al-Kahf [18] ayat 23-25 turun:

وَلَا تَقُوْلَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّ فَاعِلٌ ذٰلِكَ غَدًا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللهُ وَاذْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيْتَ وَقُلْ عَسَى أَنْ يَهْدِيَنِ رَبِّى لِأَقْرَبَ مِنْ هٰذَا رَشَدًا وَلَبِثُوْا فِى كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِيْنَ وَازْدَادُوْا تِسْعًا.

Dan janganlah sekali-kali engkau mengatakan terhadap sesuatu, sesungguhnya saya akan mengerjakan itu besok pagi, kecuali (dengan menyebut atau mengucapkan) “in syā’a Allāh.” Dan ingatlah kepada Tuhanmu jika engkau lupa dan katakanlah: “Mudah-mudahan Tuhanku akan memberiku petunjuk kepadaku yang lebih dekat kebenarannya daripada itu. Dan mereka (para penghuni gua) tinggal di dalam gua mereka tiga ratus tahun dan ditambah sembilan tahun lagi.

وَيَسْأَلُوْنَكَ عَنْ ذِى الْقَرْنَيْنِ قُلْ سَأَتْلُوا عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا إِنَّا كُنَّا لَهُ فِى الْأَرْضِ وَاٰتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا.

Mereka bertanya kepadamu (Muhammad) tentang Dzulqarnain. Katakanlah: “Akan saya bacakan kepada kalian cerita tentangnya.” Sesungguhnya Kami telah memberi kekuasaan kepadanya di muka bumi dan Kami telah memberikan kepadanya jalan (untuk) mencapai segala sesuatu.

Kedua, pertanyaan yang berkaitan dengan sesuatu yang masih berlangsung pada masa itu. Dalam satu peristiwa, Nabi mengutus Murtsid al-Ghanawī ke Mekah untuk tugas mengeluarkan orang-orang Islam yang lemah. Setelah dia sampai di sana,

dia dirayu oleh seorang perempuan musyrik yang cantik dan kaya, tetapi dia menolak karena takut kepada Allah. Perempuan itu lalu datang lagi dan minta agar dikawini. Murtsid pada prinsipnya dapat menerima tetapi dengan syarat mendapat persetujuan dari Nabi. Setelah dia kembali ke Madinah, dia menerangkan kasus yang dihadapi dan minta izin kepada Nabi untuk menikah dengan perempuan. Dengan pertanyaan itu, Allah kemudian menurunkan surat al-Baqarah [2] ayat 219:

وَلَا تَنْكِحُوْا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ وَلَأَمَةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلَا تُنْكِحُوْا الْمُشْرِكِيْنَ حَتَّى يُؤْمِنُوْا وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيرٌ مِنْ مُشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ أُولئِكَ يَدْعُوْنَ إِلَى النَّارِ وَاللهُ يَدْعُو إِلَى الجَنَّةِ وَالْمَغْفَرَةِ بِإِذْنِهِ وَيُبَيِّنُ اٰيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُوْنَ.

Janganlah kalian menikahi perempuan-perempuan musyrik sebelum mereka beriman. Sesungguhnya budak perempuan mukmin lebih baik daripada perempuan musyrik walaupun dia menarik hati kalian. Janganlah kalian menikahkan orang-orang musyrik (dengan perempuan-perempuan mukmin) sebelum mereka beriman. Sesungguhnya budak laki-laki mukmin lebih baik daripada orang musyrik walaupun dia menarik hati kalian. Mereka mengajak ke neraka, sedang Allah mengajak ke sorga dan ampunan dengan izinNya. Allah menerangkan ayat-ayatNya kepada manusia supaya mereka mengambil pelajaran.

Ketiga, pertanyaan yang berkaitan dengan masa yang akan datang, seperti pertanyaan orang-orang kafir Quraisy tentang hari kiamat sebagaimana surat al-Nāzi'āt [79] ayat 42-44:

يَسْأَلُوْنَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا فِيْمَ أَنْتَ مِنْ ذِكْرَاهَا إِلَى رَبِّكَ مُنْتَهَاهَا.

Orang-orang kafir bertanya kepadamu (Muhammad)

tentang hari kiamat, kapankah terjadinya? Siapakah engkau (sehingga) dapat menyebutkan (waktunya)? Hanya kepada Tuhan dikembalikan kesudahannya (ketentuan waktunya).

D. Macam-macam *Asbāb al-Nuzūl*

Dari segi jumlah sebab dan ayat yang turun, *asbāb al-nuzūl* dibagi menjadi dua, yaitu:[19]

1. *Ta'addudud al-asbāb wa al-nāzil wāḥid* (sebab turunnya ayat banyak, sedang ayat yang turun adalah satu). Jika ditemukan dua riwayat atau lebih tentang sebab *nuzūl* ayat dan masing-masing dari riwayat itu diteliti, maka ada empat yang perlu diperhatikan:

a. Salah satu dari riwayat itu *shaḥīḥ*, sedang riwayat yang lain tidak. Jika terdapat beberapa riwayat yang menjelaskan sebab *nuzūl* ayat yang salah satu riwayat di antaranya *shāḥīḥ*, maka yang menjadi pegangan adalah riwayat yang *shaḥīḥ*. Misalnya, hadis yang diriwayatkan oleh al-Bukhārī dan Muslim dari Jundab: Pada suatu saat Nabi sakit sehingga beliau tidak mengerjakan salat tahajjud selama satu malam atau dua malam. Seorang perempuan kemudian datang kepada beliau dan berkata: "Hai Muhammad, syetanmu sudah tidak menghiraukanmu lagi." Selesai menceritakan kasus tersebut, surat al-Dluḥā ayat 1-3 turun:

وَالضُّحَى وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى.

Demi waktu Dluhā dan demi malam apabila telah sunyi. Sesungguhnya akhir itu lebih baik daripada permulaan.

Dalam riwayat yang lain dikemukakan oleh al-Thabrānī,

---

[19] al-Zarqānī, *Manāhil*, juz 1, 116-123. Usman, *Ulumul Qur'an*, 119-130. Ahmad Syadali dan Ahmad Rofi'i, *Ulumul Quran I* (Bandung: Penerbit Pustaka Setia, 1997), 99-108.

dari Ḥafsh bin Maisarah: Pada suatu ketika seekor anak anjing masuk ke dalam rumah Nabi, kemudian tidur di bawah ranjang beliau dan mati. Karena itu, Jibril tidak turun menyampaikan wahyu selama beberapa hari kepada Nabi. Setelah peristiwa itu, surat al-Dluḥā ayat 1-3 turun.

Jika dianalis, meskipun hadis yang bercerita tantang anjing populer sebagai sebab turunnya ayat, tapi peristiwa itu *gharīb*. Selain itu, *isnād* hadis tersebut terdapat orang yang tidak dikenal.[20] Oleh karena itu, yang menjadi pegangan adalah hadis yang diriwayatkan oleh al-Bukhārī dan Muslim.

b. Kedua riwayat *shaḥīḥ* dan salah satunya mempunya *murajjiḥ*, sedang yang lain tidak. Jika terdapat riwayat yang sama-sama *shaḥīḥ*, tetapi terdapat *murajjiḥ* terhadap salah satunya, seperti kehadiran perawi dalam kisah peristiwa turunnya ayat atau salah satu dari riwayat lebih *shaḥīḥ*, maka riwayat itu diutamakan. Misalnya, turunnya surat al-Isrā' [17] ayat 85 yang diriwayatkan oleh al-Bukhārī berdasarkan riwayat Ibn Mas'ūd: Pada suatu saat saya berjalan-jalan bersama Rasulullah di Madinah dan ketika kami lewat di hadapan sekelompok orang-orang Yahudi, tiba-tiba salah seorang di antara mereka berkata: "Coba kalian tanyakan tentang sesuatu kepada Muhammad." Mendengar permintaan mereka, Rasulullah berdiri sejenak dan menengok ke atas. Surat al-Isrā' [17] ayat 85 kemudian turun:

وَيَسْأَلُوْنَكَ عَنِ الرُّوْحِ قُلِ الرُّوْحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوْتِيْتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيْلًا.

Dan mereka bertanya kepadamu tentang rūḥ. Katakanlah, rūḥ itu termasuk urusan Tuhanku, dan tiadalah kalian diberikan ilmu melainkan hanya sedikit.

---

[20] al-Shāliḥ, *Mabāḥits*, 146. Ḥasan Ayyūb, *al-Ḥadīts fī 'Ulūm al-Qur'ān wa al-Ḥadīts* (Kairo: Dār al-Salām, 2007), 48-49.

Di bagian lain terdapat riwayat dari al-Turmudzī, berdasarkan riwayat dari Ibn 'Abbās: Orang-orang Quraisy berkata kepada orang-orang Yahudi, "berikanlah kami pertanyaan untuk kami tanyakan kepada Muhammad." Mereka kemudian berkata: "Tanyakan kepadanya tentang *rūḥ*." Orang-orang Quraisy lalu menanyakan hal itu kepada Rasulullah yang kemudian surat al-Isrā' [17] ayat 85 turun.

Jika dianalisis, riwayat kedua memberikan kesan bahwa ayat tersebut turun di Mekah sebagai tempat domisili orang-orang Quraisy, sedang riwayat pertama mengandung pengertian turunnya ayat tersebut di Madinah. Riwayat pertama dipandang lebih kuat dibanding riwayat kedua dengan dua alasan. *Pertama*, pada hadis pertama, Ibn Mas'ūd menyaksikan sendiri secara langsung peristiwa turunnya ayat, sedang hadis kedua Ibn 'Abbās tidak demikian. Orang yang menyaksikan peristiwa secara langsung tentu mempunyai kekuatan lebih, baik dalam penerimaan maupun dalam periwayatan dibandingkan dengan yang tidak menyaksikan. Karena itu, riwayat pertama lebih diutamakan daripada riwayat kedua. *Kedua*, hadis pertama diriwayatkan oleh al-Bukhārī, sedang hadis kedua diriwayatkan oleh al-Turmudzī. Riwayat al-Bukhārī umumnya lebih kuat daripada hadis riwayat yang lain.[21]

c. Kedua riwayat itu *shaḥīḥ* tetapi sama-sama tidak mempunyai *murajjiḥ* dan keduanya memungkinkan dikompromikan. Apabila riwayat itu sama-sama kuat, perlu dipadukan bila memungkinkan, seperti ayat yang turun setelah terjadi dua peristiwa atau lebih, karena jarak antara peristiwa yang satu dengan yang lain berdekatan. Misalnya, peristiwa turunnya surat al-Nūr [24] ayat 6-9 yang diriwayatkan oleh al-Bukhārī dari Ibn 'Abbās: Ayat tersebut turun berkenaan dengan kasus Hilāl bin Umayyah yang menuduh istrinya berbuat zina dengan

[21] Ibid., 145-146.

Syuraik bin Saḥmā’ di hadapan Rasulullah. Terhadap tuduhan Hilāl bin Umayyah, Rasulullah menyuruh memilih antara dua, yaitu menghadirkan saksi atau dicambuk. Ḥilāl berkata: “Demi Dzat yang mengutusmu dengan kebenaran, saya memang benar-benar melihat.” Jibril kemudian menyampaikan wahyu dengan turunnya surat al-Nūr [24] ayat 6-9:

وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءَ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِيْنَ وَالْخَامِسَةُ أَنَّ لَعْنَةَ اللهِ عَلَيْهِ إِنْ كَانَ مِنَ الْكَافِرِيْنَ وَيَدْرَءُ عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِيْنَ وَالْخَامِسَةَ أَنَّ غَضَبَ اللهِ عَلَيْهَا إِنْ كَانَ مِنَ الصَّادِقِيْنَ.

Dan orang-orang yang menuduh istrinya (berzina), padahal tidak mempunyai saksi-saksi selain diri mereka sendiri, maka persaksian orang itu ialah empat kali bersumpah dengan nama Allah. Sesungguhnya dia termasuk orang-orang yang benar. Dan (sumpah) yang kelima bahwa laknat Allah atasnya jika termasuk orang-orang yang berdusta. Istrinya itu dihindarkan dari hukuman oleh sumpahnya empat kali atas nama Allah, sesungguhnya suaminya termasuk orang-orang yang benar. Dan (sumpah) yang kelima bahwa laknat Allah atasnya jika suaminya itu termasuk orang-orang yang benar.

Hadis lain yang diriwayatkan oleh al-Bukhārī dan Muslim dari Sahl bin Sa‘d: Ayat tersebut diturunkan berkaitan dengan kedatangan ‘Uwaimir bin Nashr kepada Rasulullah untuk menanyakan seorang laki-laki lain. “Apakah ia harus membunuh orang laki-laki itu?” Tanyanya kepada Rasulullah. Mendengar pertanyaan itu, Rasulullah bersabda: “Sesungguhnya Allah telah menurunkan al-Qur’ān untuk menjawab masalah dirimu dan

temanmu." Beliau kemudian membacakan al-Qur'ān surat al-Nūr [24] ayat 6-9.

d. Kedua riwayat tersebut sama-sama kuat dan masing-masing tidak mempunyai *murajjiḥ*. Selain itu, peristiwa itu hampir bersamaan terjadinya. Karena itu, riwayat tersebut dapat dipadukan bahwa peristiwa Ḥilāl terjadi lebih awal dan secara kebetulan 'Uwaimir mengalami kejadian yang sama. Dengan demikian, ayat tersebut berkenaan dengan peristiwa itu.[22]

Kedua riwayat itu *shaḥīḥ* dan sama-sama tidak mempunyai murajjiḥ serta tidak memungkinkan untuk dikompromikan. Jika riwayat itu sama-sama *shaḥīḥ* dan tidak dapat dikompromikan antara satu dengan yang lain karena jarak waktu yang jauh, maka hal itu dipandang sebagai ayat yang berulang-ulang. Misalnya, al-Bukhārī dan Muslim meriwayatkan dari Musayyab: Ketika Abū Thālib sedang menghadapi *sakarāt al-maut*, Rasulullah datang menemuinya dan menyatakan: "Wahai paman, ucapkanlah kalimat *lā ilāha illā Allāh*. Dengan kalimat itu, kelak saya akan membantumu di hadapan Allah." Kebetulan di dekatnya ada Abū Jahal dan 'Abd Allāh bin Abī Umayyah. Pada akhirnya Rasulullah berjanji akan selalu memohonkan ampun buat pamannya. Surat al-Taubah [9] ayat 113 kemudian turun.

مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا أَنْ يَسْتَغْفِرُوْا لِلْمُشْرِكِيْنَ وَلَوْ كَانُوْا أُوْلِي قُرْبَى مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيْمِ.

Tidak sepatutnya bagi Nabi dan orang-orang yang beriman memintakan ampun (kepada Allah) bagi orang-orang musyrik, walaupun orang-orang musyrik itu kaum kerabatnya sesudah jelas bagi mereka bahwa orang-orang musyrik itu adalah penghuni neraka Jahanam.

---

[22] Ayyūb, *al-Ḥadīts*, 50-51.

Hadis yang diriwayatkan oleh al-Turmudzī dari ‘Ali bin Abī Thālib, dia melaporkan kepada Rasulullah tentang seorang laki-laki yang memintakan ampun untuk kedua orang tuanya yang masih musyrik. Surat al-Taubah [9] ayat 113 kemudian turun.

Riwayat lain yang dikemukakan oleh al-Ḥākim, dari Ibn Mas‘ūd: Pada suatu hari Rasulullah pergi ke kuburan, kemudian duduk di dekat salah satu makam. Beliau berdoa cukup lama, lalu menangis dengan mengatakan, “makam yang berada di sisiku adalah makam ibuku. Saya memohon izin kepada Tuhanku untuk memohonkan doa, tetapi tidak memperkenankan.” Surat al-Taubah [9] ayat 113 kemudian turun.

Beberapa riwayat tersebut dapat dipadukan dengan dikompromikan bahwa ayat tersebut turun berulang-ulang sesuai dengen beberapa peristiwa yang terjadi.[23]

2. *Ta‘addud al-nāzil wa al-sabab wāḥid* (ayat yang turun banyak, sedang sebab turunnya adalah satu). Misalnya, satu peristiwa yang menyebabkan turunnya tiga ayat, yang inti kandungannya lebih dari satu dan berbeda pesan yang dikandung adalah hadis yang diriwayatkan oleh al-Turmudzī, Ibn Jarīr, Ibn Mundzir Ibn Abī Ḥātim, al-Thabrānī, dan al-Ḥākim. Berdasarkan riwayat dari Umm Salamah, ia berkata: “Wahai Rasulullah, saya belum pernah mendengar Allah menyebutkan perempuan dalam berhijrah.” Atas dasar keluhan Umm Salamah itu, surat Āli ‘Imrān [3] ayat 195, al-Nisā’ [4] ayat 32, dan surat al-Aḥzāb [33] ayat 35 turun:[24]

فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّى لَا أُضِيْعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَالَّذِيْنَ هَاجَرُوْا وَأُخْرِجُوْا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأُوْذُوْا فِى سَبِيْلِى وَقَاتَلُوْا وَقُتِلُوْا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ثَوَابًا مِنْ عِنْدِ اللهِ وَاللهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الثَّوَابِ.

[23] Ibid., 51. al-Qaththān, *Mabāḥits*, 88-90. al-Zarkasyī, *al-Burhān*, juz 1, 23-31. Abū al-Ḥasan ‘Alī bin Aḥmad al-Wāḥidī, *Asbāb al-Nuzūl* (Kairo: al-Ḥalabi, 1968), 150, 168, 180, 256.

[24] al-Zarqānī, *Manāhil*, jilid 1, 122. al-Wāḥidī, *Asbab*, 80. al-Shāliḥ, *Mabāḥits*, 147-148.

Maka Tuhan mereka memperkenankan permohonannya (dengan berfirman): "Sesungguhnya Aku tidak menyia-nyiakan perbuatan orang yang beramal di antara kalian, baik laki-laki atau perempuan, (karena) sebagian kalian adalah turunan dari sebagian yang lain. Maka orang-orang yang berhijrah, yang diusir dari kampung halamannya, yang disakiti di jalanKu, yang berperang dan yang dibunuh, pasti akan Kuhapuskan kesalahan-kesalahan mereka dan pasti Aku masukkan mereka ke dalam sorga yang mengalir sungai-sungai di bawahnya sebagai pahala di sisi Allah. Allah pada sisiNya pahala yang baik.

وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِلرِّجَالِ نَصِيْبٌ مِمَّا اكْتَسَبُوْا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيْبٌ مِمَّا اكْتَسَبْنَ وَاسْأَلُوْا اللهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمًا.

Janganlah kalian berangan-angan dan iri hati atas kelebihan yang dikaruniakan Allah kepada sebagian kalian melebihi sebagian yang lain. Karena bagi laki-laki ada bagian dari apa yang mereka usahakan dan bagi perempuan ada bagian dari apa yang mereka usahakan. Memohonlah kepada Allah karuniaNya. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui segala sesuatu.

إِنَّ الْمُسْلِمِيْنَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِيْنَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِيْنَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِيْنَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِيْنَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِيْنَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِيْنَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِيْنَ فُرُوْجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِيْنَ اللهَ كَثِيْرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيْمًا.

Sesungguhnya laki-laki dan perempuan yang muslim, laki-laki dan perempuan yang mukmin, laki-laki dan perempuan yang tetap dalam ketaatannya,

laki-laki dan perempuan yang benar, laki-laki dan perempuan yang sabar, laki-laki dan perempuan yang khusuk, laki-laki dan perempuan yang bersedekah, laki-laki dan perempuan yang berpuasa, laki-laki dan perempuan yang memelihara kehormatannya, laki-laki dan perempuan yang banyak menyebut (nama) Allah, Allah telah menyediakan untuk mereka ampunan dan pahala yang besar.

E. Redaksi *Asbāb al-Nuzūl*

Redaksi yang digunakan oleh para sahabat untuk menunjukkan sebab turunnya ayat al-Qur'ān tidak sama, di antaranya sebagai berikut:[25]

1. *Sabab al-nuzūl* disebutkan dengan redaksi yang jelas, seperti سبب نزول هذه الآية كذا (sebab turunnya ayat ini demikian). Redaksi ini secara definitif menunjukkan *sabab al-nuzūl* dan tidak mengandung kemungkinan yang lain.
2. *Sabab al-nuzūl* tidak menunjukkan lafal sebab tetapi menggunakan huruf *fā' ta'qībīyah* yang masuk kepada ayat dimaksud secara langsung setelah pemaparan suatu peristiwa atau kejadian, baik redaksi itu berupa pertanyaan yang mendahului turunnya ayat atau berbentuk lain. Redaksi seperti ini mengandung penafsiran yang *sharīh* tentang *asbāb* [illegible] telah terjadi peristiwa begini" ….. kemudian ayat turun).

Contoh redaksi yang pertama adalah hadis yang diriwayatkan oleh al-Bukhārī dan Muslim dari Jābir: Suatu saat Rasulullah datang bersama Abū Bakr dengan berjalan kaki untuk menjenguk saya karena sakit yang terletak di perkam-

25 Syadzali dan Rofi'i, *Ulumul Quran*, 109-111. Usman, *Ulumul Qur'an*, 130-137.

pungan Bani Salamah. Saat itu Rasulullah menemukan saya dalam keadaan pingsan dan beliau minta disediakan air untuk berwudu'. Setelah itu beliau memercikkan sebagian air kepadaku. Saya kemudian sadar, lalu bertanya kepada Rasulullah: كيف أصنع مالى يا رسول الله؟ فنزلت يوصيكم الله فى أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين (النساء: ١١). Contoh redaksi yang kedua adalah hadis yang diriwayatkan oleh al-Bukhārī dan Muslim dari Anas bin Mālik: Suatu hari Rasulullah pergi mengendarai keledai untuk menemui 'Abd Allāh bin Ubay. Ketika keledai Rasulullah mendekat kepadanya, ia berkata kepada Rasulullah: "Menjauhlah dari saya, demi Allah, bau busuk keledaimu mengganggu saya." Mendengar ucapan 'Abd Allāh tersebut, seorang sahabat dari Anshār berkata: لحمار رسول الله صلى الله عليه وسلم أطيب ريحا منك فغضب لعبد الله رجل من قومه وغضب لكل واحد منهما أصحابه وكان بينهم ضرب بالجريد والنعال والأتدى فنزلت وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما (الحجرات: ٩)

3. *Sabab al-nuzūl* dipahami dari konteksnya. Dalam hal ini, Rasulullah ditanya orang dan diberi wahyu untuk menjawab pertanyaan yang diajukan dengan ayat yang diterimanya. Para mufassir tidak menunjukkan sebab turunnya dengan lafal *sabab al-nuzūl* dan tidak menggunakan *fā' ta'qībīyah*. Hanya saja, *sabab al-nuzūl* dipahami melalui konteks dan alur cerita, seperti turunnya surat al-Isrā' [17] ayat 85 tentang *rūḥ* dari Ibn Mas'ūd, ia berkata: كنت أمشى مع رسول الله صلى الله ..... فعرفت أنه يوحى إليه .....
4. *Sabab al-nuzūl* tidak disebutkan secara jelas dan tidak menggunakan *fā' ta'qībīyah* yang menunjukkan sebab, dan tidak pula berupa jawaban yang didasarkan atas pertanyaan. Ungkapan yang dipakai adalah نزلت هذه الآية فى كذا (ayat ini turun mengenai masalah begini). Ungkapan lain yang digunakan adalah أحسب هذه الآية نزلت فى كذا (saya mengira ayat ini turun

tentang masalah begini) atau ما أحسب هذه الآية نزلت إلا فى كذا (saya tidak mengira ayat ini turun kecuali tentang masalah begini). Redaksi seperti ini tidak menunjukan *sabab al-nuzūl* tetapi mengandung makna lain, yaitu hukum kasus atau persoalan yang sedang dihadapi.

Contoh redaksi yang pertama adalah hadis yang diriwayatkan oleh al-Bukhārī dari Ibn 'Umar, ia berkata: أنزلت نساءكم حرث لكم (البقرة: ٢٢٣) فى إتيان النساء فى أدبارهن (diturunkan ayat yang berbunyi: "istri-istri kalain adalah ibarat tempat kalian bercocok tanam" [al-Baqarah: 223] turun tentang orang yang menggauli istri pada *qubul* dari arah *dubur*).

Contoh redaksi yang kedua adalah hadis yang diriwayatkan oleh al-Bukhārī, Muslim, Abū Dāud, al-Turmudzī, al-Nasā'ī, dan Ibn Mājah dari 'Urwah bin Zubair, dari bapaknya: Zubair pernah mengajukan gugatan kepada Rasulullah terhadap laki-laki dari Anshār yang pernah ikut serta dalam perang Badar bersama Rasulullah tentang saluran air yang mengalir dari hulu ke hilir. Keduanya mengairi kebun kurma masing-masing. Orang Anshār berkata kepada Zubair, "biarkan airnya mengalir." Zubair menolak permintaan itu. Rasulullah lalu bersabda: "Alirkan airnya ke kebunmu wahai Zubair, kemudian biarkan air itu mengalir ke kebun tetanggamu." Mendengar anjuran Rasulullah itu, orang Anshār jengkel dan berkata kepada beliau: "Wahai Rasulullah, apa sudah waktunya anak bibimu berbuat begitu?" Wajah Rasulullah menjadi merah dan kembali bersabda: "Alirkan air itu ke kebunmu wahai Zubair dan tahan hingga meluap sampai ke pematang, kemudian engkau biarkan mengalir ke tetanggamu." Dengan keputusan itu, Rasulullah memberikan hak kepada Zubair, padahal sebelumnya beliau tidak mengisyaratkan keputusan yang dapat memberikan kelonggoran kepada Zubair dan orang Anshār. Sehubungan dengan peristiwa itu, Zubair berkata: ما أحسب هذه

الآية نزلت إلا فى كذا فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا فى أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما (النساء: ٦٥)

(Saya tidak mengira ayat ini turun kecuali tentang masalah begini: "Maka demi Tuhanmu, mereka pada hakikatnya tidak beriman sehingga menjadikan engkau sebagai hakim terhadap perkara yang menjadikan perselisihan, kemudian mereka tidak merasakan dalam hati mereka keberatan terhadap keputusan yang engkau berikan dan mereka pun menerima dengan sepenuhnya keputusan itu") [al-Nisā': 65].

Menurut al-Zarkasyī, kebiasaan para sahabat dan tābi'īn jika berkata نزلت هذه الآية فى كذا (ayat itu turun tentang masalah begini), أحسب هذه الآية نزلت فى كذا (saya mengira ayat ini turun tentang masalah begini), atau ما أحسب هذه الآية نزلت إلا فى كذا (saya tidak mengira ayat ini turun tentang masalah begini), maka yang dimaksud adalah kandungan hukum, bukan *sabab al-nuzūl* suatu ayat.[26] Menurut Ibn Taimiyah, ungkapan itu bisa menunjuk pada penjelasan mengenai *sabab al-nuzūl* ayat dan bisa juga mencakup pada pengertian ayat, meskipun turunnya ayat tersebut tidak didahului oleh peristiwa. Menurut al-Zarqānī, cara yang ditempuh dari keduanya adalah memperhatikan konteks pembicaraan.[27]

F. Pandangan Ulama tentang Asbāb al-Nuzūl

Para ulama tidak sepakat tentang kedudukan *asbāb al-nuzūl*. Mayoritas ulama tidak memberikan keistimewaan kepada ayat-ayat yang mempunyai riwayat *asbāb al-nuzūl*. Menurut mereka, yang terpenting adalah redaksi ayat. Mereka menetapkan kaidah:

اَلْعِبرَةُ بِعُمُوْمِ اللَّفْظِ لَا بِخُصُوْصِ السَّبَبِ.

Yang dijadikan pegangan adalah keumuman lafal, bukan

[26] al-Zarkasyī, al-Burhān, 1, 31-32. Lihat Muḥammad Jamāl al-Dīn al-Qāsimī, *Maḥāsin al-Ta'wīl* (Mesir: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabīyah, 1957), 27. al-Qaththān, *Mabāḥits*, 87.
[27] al-Zarqānī, *Manāḥil*, juz 1, 116.

kekhususan sebab.

Dalam pandangan mayoritas ulama, ayat-ayat yang diturunkan berdasarkan sebab khusus tetapi diungkapkan dalam bentuk lafal umum, maka yang dijadikan pegangan adalah lafal umum, misalnya surat al-Mā'idah [5] ayat 38:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللهِ وَاللهُ عَزِيْزٌ حَكِيْمٌ.

Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya sebagai pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana

Ayat tersebut turun berkenaan dengan pencurian sejumlah perhiasan yang dilakukan oleh seseorang pada zaman Rasulullah. Ayat itu menggunakan lafal umum, yaitu bentuk tunggal yang di*ma'rifat*kan dengan *alif lām (al) jinsīyah*. Dalam pemahaman mayoritas ulama, ayat tersebut berlaku umum, tidak tertuju hanya pada satu kasus yang menyebabkan turunnya ayat di atas.[28] Dalam pandangan mereka, lafal umum adalah kalimat baru dan hukum yang terkandung di dalamnya bukan merupakan hubungan kausal dengan peristiwa yang melatarbelangi.

Sebagian ulama memandang penting eksistensi riwayat *asbāb al-nuzūl* dalam memahami ayat. Mereka menetapkan kaidah:

اَلْعِبْرَةُ بِخُصُوْصِ السَّبَبِ لَا بِعُمُوْمِ اللَّفْظِ.

Yang dijadikan pegangan adalah kekhususan sebab, bukan keumuman lafal.

Mereka berpandangan, kalau yang dimaksud Allah adalah

[28] Muḥammad 'Alī al-Shābūnī, *Rawā'i' al-Bayān: Tafsīr Ayāt al-Aḥkām mina al-Qur'ān*, juz 1 (Beirut: Dār al-Kutub, 1987), 117.

lafal umum, bukan untuk menjelaskan peristiwa atau sebab, mengapa Allah menunda penjelasan hukumnya hingga terjadinya peristiwa itu. Menurut al-Wāḥidī, pengetahuan tentang tafsir dan ayat-ayat tidak mungkin jika tidak dilengkapi dengan ilmu *asbāb al-nuzūl*.[29] Oleh karena itu, pemahaman *asbāb nuzūl* sangat membantu dalam memahami konteks turunnya ayat. Hal ini sangat penting untuk menerapkan ayat-ayat pada kasus dan kesempatan yang berbeda. Peluang terjadinya kekeliruan akan semakin besar jika mengabaikan riwayat *asbāb al-nuzūl*. Dengan demikian, mereka menekankan pentingnya riwayat *asbāb al-nuzūl*, misalnya surat al-Baqarah [2] ayat 115:

وَلِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ إِنَّ اللّٰهَ وَاسِعٌ عَلِيْمٌ.

Dan hanya kepunyaan Allah timur dan barat, maka ke mana saja kalian menghadap di situ terdapat wajah Allah. Sesungguhnya Allah Maha Luas (rahmatNya) lagi Maha Mengetahui.

Jika redaksi ayat yang hanya dipegangi, maka hukum dari ayat tersebut adalah tidak wajib menghadap kiblat pada saat salat, baik dalam keadaan *musāfir* atau tidak. Pemahaman seperti ini tidak tepat dan bertentangan dengan dalil lain dan *ijmā*‘ para ulama.[30] Maksud ayat tidak dapat dipahami kecuali memahami sebab turunnya.[31] Dalam kesapakatan ulama, tidak satupun di antara mereka yang memperbolehkan salat tidak menghadap kiblat kecuali dalam keadaan imergensi. Jika yang dijadikan pegangan adalah *sabab al-nuzūl*, maka dapat dipahami bahwa ayat itu tidak ditujukan kepada orang-orang yang dalam kondisi normal tetapi kepada orang-orang yang dalam kondisi darurat,

---

29 al-Wāḥidī, *Asbāb*, 4.

30 Lihat ‘Abd al-‘Azīz, *al-Sabab wa al-Ushuliyyūn* (t.t.p.: Lajnat al-Buḥūts wa al-Ta’līf wa al-Tarjamah wa al-Nasyr, 1980), 117.

31 al-Zarkasyī, *al-Burhān*, juz 1, 29.

yaitu orang yang tidak dapat menentukan arah kiblat.[32]

Para penganut *al-'ibrah bi khushūsh al-sabab* menekankan perlunya analogi (*qiyās*) untuk menarik makna dari ayat-ayat yang memiliki latar belakang *asbāb al-nuzūl*. Pandangan mereka ini, hendaknya dapat diterapkan dengan memperhatikan faktor waktu, pelaku, dan peristiwa. Jika tidak, ia menjadi tidak relevan untuk dianalogikan. Dalam hal ini, Quraish Shihab berpandangan, analogi hendaknya tidak terbatas oleh analogi yang dipengaruhi oleh logika formal yang selama ini banyak mempengaruhi para *fuqahā'*. Analogi yang digunakan harus lebih luas daripada itu dengan menempatkan *mashlaḥah mursalah* sebagai pegangan dan kemudahan memahami agama sebagai pijakan.[33] Menurutnya, pengertian *asbāb al-nuzūl* dapat diperluas sehingga mencakup kondisi sosial pada masa turunnya al-Qur'ān dan pemahamannya juga dapat dikembangkan melalui kaidah yang pernah dicetuskan oleh ulama terdahulu, dengan mengembangkan pengertian *qiyās*.[34]

Menurut penulis, dalam kajian *asbāb al-nuzūl*, pandangan yang mengarah *al-'ibrah bi khushūsh sabab* sangat kontekstual. Seandainya tidak ada keterangan *sabab al-nuzūl* tentang ayat 115 surat al-Baqarah [2], umat Islam akan salat menghadap arah mana saja yang disukai, karena berpegangan pada lahiriah ayat. Bagi orang yang mempelajari sebab turunnya ayat dapat diketahui bahwa ayat tersebut berkaitan dengan para sahabat yang melakukan salat bersama Nabi pada saat gelap gulita sehingga mereka tidak mengetahui arah kiblat. Tiap-tiap orang mengerjakan salat menghadap ke arah kiblat menurut ijtihad masing-masing. Dalam hal ini, salat mereka adalah sah dan diterima oleh Allah, meskipun mereka tidak menghadap kiblat yang sebenarnya, karena pada malam yang gelap, mereka tidak mengetahui arah kiblat. Dengan demikian, umat Islam tetap

---

32 Muḥammad Thāhir 'Abd al-Qādir, *Mas'alat al-Takhshīsh al-'Ām bi al-Sabab* (t.t.p.: Jāmi'at Umm al-Qur'ān, 1983), 23.

33 M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an* (Bandung: Penerbit Mizan, 1997), 89.

34 Ibid., 90.

mengerjakan salat sebagaimana yang dikerjakan Rasulullah bersama sahabat dalam kondisi normal.

Konteks hukum potong tangan dalam ayat 38 surat al-Mā'idah [5], menurut penulis, hukum tetap diberlakukan secara umum tidak didasarkan pada *sabab al-nuzūl*. Hal ini didasarkan pada praktik Rasulullah dan para sahabat dalam pemberlakuan hukum bukan atas dasar keumuman lafal. Oleh karena itu, hal yang perlu dipertimbangkan kontinuitas praktik dalam penerapan hukum di masa Rasulullah dan para sahabat. Dengan dengan demikian, *sabab al-nuzūl* tetap terkait dengan ketentuan hukum yang berlaku pada saat itu. Dalam kondisi seperti ini, *sabab al-nuzūl* dalam pemberlakuannya juga disesuaikan dengan penerapan hukum pada saat itu. Untuk itu, sebab turun ayat tersebut justru memperkuat pemberlakukan hukum tangan secara umum. Meskipun demikian, kasus hukum tangan pada masa dahulu dalam konteks kekinian perlu dikaji ulang. Realitas kontemporer menunujukkan bahwa hukum tangan adalah hukuman maksimal. Dengan demikian, hukuman selain potong tangan masih terbuka untuk diterapkan. Untuk itu, pemahaman terhadap teks dalam pemberlakuan hukum secara khusus atau umum, diperlukan kajian konteks sosial historis yang berdialektika antara masa dahulu ketika ayat turun dengan masa sekarang.

G. Urgensi Mengetahui *Asbāb al-Nuzūl*

Mempelajari dan mengetahui *asbāb al-nuzūl* adalah penting dan sangat urgen, terutama dalam memahami ayat-ayat hukum. Para ulama telah menulis beberapa kitab yang berkaitan dengan sebab-sebab turunnya ayat. Di antara kitab yang populer adalah *Asbāb al-Nuzūl* karya al-Wāḥidī (w. 427 H), *Asbāb al-Nuzūl* karya Ibn Taimīyah (w. 726 H), dan *Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl* karya al-Suyūthī (w. 991 H).

Karena penting dan urgennya *asbāb al-nuzūl*, sebagian ulama memberikan komentar. Misalnya al-Wāḥidī mengatakan,

tidak mungkin seseorang dapat mengetahui penafsiran ayat tanpa memahami cerita ayat dan *sabab al-nuzūl*. Menurut Ibn Daqīq al-‘Īd, *sabab al-nuzūl* adalah cara yang paling tepat untuk memahami makna al-Qur’ān. Ibn Taimīyah juga berpendapat, mengetahui *sabab al-nuzūl* sangat membantu untuk memahami ayat al-Qur’ān, karena mengetahui suatu sebab dapat memberikan pengetahuan tentang *musabbab* (akibat).[35]

Dengan memahami *asbāb al-nuzūl*, kekeliruan dapat dihindari. Sebagai contoh tentang kesalahan menafsirkan al-Qur’ān tanpa mengetahui *sabab al-nuzūl* adalah penafsiran ‘Utsmān bin Madh‘ūn dan ‘Amr bin Ma‘di Yakriba terhadap surat al-Mā’idah [5] ayat 93:

لَيْسَ عَلَى الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوْا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيْمَا طَعِمُوْا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَاٰمَنُوْا وَعَمِلُوْا الصَّالِحَاتِ.

Tidak ada dosa bagi orang-orang yang beriman dan mengerjakan amal saleh karena memakan makanan yang telah mereka makan dahulu apabila mereka bertakwa serta beriman dan beramal saleh.

Mereka membolehkan minum khamer berdasarkan ayat tersebut. Menurut al-Suyūthī, jika mereka mengetahui sebab turun ayat, mereka tidak akan berpendapat demikian.[36] Mereka beranggapan bahwa khamer itu halal. Aḥmad, al-Nasā’ī, dan yang lain meriwayatkan bahwa sebab turun ayat itu adalah orang-orang yang ketika khamer diharamkan mempertanyakan nasib umat Islam yang terbunuh di jalan Allah, sedang mereka dahulunya minum khamer.[37]

Kekeliruan yang lain adalah pandangan Marwān bin Ḥakam yang tanpa mengetahui sebab dalam memahami surat Āli ‘Imrān [3] ayat 188:

---

35 al-Suyūthī, *al-Itqān*, juz 1, 41. al-Qaththān, *Mabāḥits*, 80. Muḥammad ‘Alī al-Shābūnī, *al-Tibyān fī ‘Ulūm al-Qur’ān* (Kairo: Dār al-Shābūnī, 2003), 18.

36 al-Suyūthī, *al-Itqān*, juz 1, 41.

37 Ibid. al-Zarkasyī, *al-Burhān*, juz 1, 28.

لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِيْنَ يَفْرَحُوْنَ بِمَا أَتَوْا وَيُحِبُّوْنَ أَنْ يُحْمَدُوْا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوْا فَلَا تَحْسَبَنَّهُمْ بِمَفَازَةٍ مِنَ الْعَذَابِ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيْمٌ.

Janganlah sekali-kali kalian mengira bahwa orang-orang yang gembira dengan apa yang telah mereka kerjakan dan mereka suka supaya dipuji terhadap perbuatan yang belum mereka kerjakan; maka janganlah kalian menyangka bahwa mereka terlepas dari siksa, dan bagi mereka siksa yang pedih.

Ayat tersebut oleh Marwān bin Ḥakam dianggap sebagai ancaman atau peringatan keras, khususnya bagi orang-orang mukmin. Ia kemudian menginstruksikan kepada pengawalnya (Rāfi‘) agar menemui Ibn ‘Abbās untuk menanyakan setiap orang yang bergembira dengan sesuatu yang telah diperolehnya dan ia ingin dipuji dengan sesuatu yang tidak pernah dilakukannya, kemudian akan dikenai siksaan. Dengan demikian, semua orang akan dikenai siksaan.[38]

Menanggapi pemahaman Marwān bin Ḥakam yang diajukan pengawalnya, Ibn ‘Abbās berkata: "Mengapa kalian memahami ayat seperti itu? Bukankah ayat itu mempunyai *sabab al-nuzūl?*" Ibn ‘Abbās kemudian menjawab: "Yang dimaksud ayat tersebut bahwa suatu saat Rasulullah pernah memanggil beberapa orang Yahudi, kemudian beliau bertanya kepada mereka tentang hukuman bagi orang yang melakukan zina *muḥshan* yang tertera dalam kitab Taurat. Mereka merahasiakan jawaban yang sebenarnya dan memberikan jawaban yang lain. Mereka menampakkan sikap puas terhadap jawaban itu dan berhak mendapat pujian dari Rasulullah atas jawaban dusta yang telah mereka berikan. Mereka juga gembira dengan menyembunyikan jawaban yang sebenarnya." Dalam hal ini, Ibn ‘Abbās membacakan surat Āli ‘Imrān [3] ayat 188 di atas dan ayat sebelumnya:[39]

---

[38] al-Shāliḥ, *Mabāḥits*, 130.
[39] Ibid., 131. al-Qaththān, *Mabāḥits*, 79.

وَإِذْ أَخَذَ اللهُ مِيْثَاقَ الَّذِيْنَ أُوْتُوْا الْكِتَابَ لِتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُوْنَهُ فَنَبَذُوْهُ وَرَاءَ ظُهُوْرِهِمْ وَاشْتَرَوْا بِهِ ثَمَنًا قَلِيْلًا فَبِئْسَ مَا يَشْتَرُوْنَ.

Dan (ingatlah), ketika Allah mengambil janji dari orang-orang yang telah diberi kitab (yaitu): "Hendaklah kalian menerangkan isi kitab itu kepada manusia dan janganlah kalian menyembunyikannya," lalu mereka melemparkan janji itu ke belakang punggung mereka dan mereka menukarinya dengan harga yang sedikit. Sangat buruk tukaran yang mereka terima.

Dua contoh di atas memberi gambaran bahwa memahami al-Qur'ān tanpa mengetahui *asbāb al-nuzūl* sangat berbahaya. Kekeliruan dan kesalahan akan terjadi dalam memberikan penafsiran terhadap ayat. Selain itu, dua contoh tersebut mengilustrasikan bahwa *asbāb al-nuzūl* sangat urgen dalam memahami ayat. Karena pentingnya *asbāb al-nuzūl*, para ulama selalu memberikan porsi besar dalam konteks penafsiran. Dalam hal ini, para mufassir selalu mengikutsertakan *asbāb al-nuzūl* untuk mempertegas dan memperjelas makna yang terkandung dalam teks al-Qur'ān.

H. Fungsi Mengatahui *Asbāb al-Nuzūl*

Ada bebarapa fungsi mengetahui *asbāb al-nuzūl*, di antaranya adalah:

1. Mengetahui *asbāb al-nuzūl* membantu memberikan kejelasan terhadap beberapa ayat. Misalnya, ayat yang berkaitan dengan pelaksanaan *sa'i* antara bukit *Shafā* dan *Marwah* sebagaimana surat al-Baqarah [2] ayat 158:

إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللهَ شَاكِرٌ عَلِيْمٌ.

Sesungguhnya Shafā dan Marwah adalah sebagian dari syiar Allah, maka barangsiapa yang beribadah

haji ke Bait Allāh atau berumrah, tidak ada dosa baginya untuk melakukan sa'i di antara keduanya. Barangsiapa yang mengerjakan kebajikan dengan kerelaan hati, sesungguhnya Allah Maha Mensyukuri Kabaikan lagi Maha Mengetahui.

Sebagian orang ada yang berpendapat bahwa melaksanakan ibadah *sa'i* tidak wajib dalam ibadah haji. Secara tekstual ayat di atas tidak menunjukkan wajibnya *sa'i* bagi orang yang beribadah haji atau 'umrah. Ungkapan yang digunakan di dalam ayat tersebut فلا جناح menujukkkan kebolehan dan bukan kewajiban.

'Urwah bin Zubair merasa kesulitan memahami kata فلا جناح dalam ayat di atas. Ia menyampaikan kepada 'Ā'isyah tentang ayat tersebut. 'Ā'isyah menjelaskan bahwa "peniadaan dosa" yang dimaksud bukan peniadakan hukum fardu, melainkan penolakan terhadap keyakinan yang telah ada di hati umat Islam masa itu bahwa melakukan *sa'i* antara *Shafā* dan *Marwah* termasuk perbuatan Jahiliah yang berarti dosa. Keyakinan ini berdasarkan pandangan bahwa pada masa pra-Islam, di bukit *Shafā* ada sebuah patung yang bernama *Isāf*, sedang di bukit *Marwah* ada sebuah patung yang bernama *Nā'ilah*. Jika melakukan *sa'i* di antara dua bukti itu, orang-orang Jahiliah sebelumnya mengusap kedua patung tersebut. Ketika Islam hadir, patung-patung tersebut dihancurkan. Ketika sebagian umat Islam enggan melakukan *sa'i* di tempat itu, ayat tersebut kemudian turun.[40]

Dalam riwayat lain diungkapkan bahwa ayat tersebut turun berkenaan dengan orang-orang Anshār yang sebelum Islam datang mereka biasa mendatangi *manāt* yang diletakkan antara bukit *Shafā* dan *Marwah* untuk menyembahnya.

[40] al-Qaththān, *Mabāḥits*, 81.

Orang-orang yang dahulunya menyembah *Manāt*, keberatan untuk melakukan *sa'i* di antara kedua tempat tersebut. Allah kemudian menurunkan ayat tersebut sebagai jawaban terhadap sikap mereka. Oleh karena itu, tidak seorangpun yang diperbolehkan meninggalkan *sa'i* di dalam melaksanakan ibadah haji.[41]

2. Mengetahui *asbāb al-nuzūl* dapat menangkap hikmah dan rahasia diundangkannya suatu hukum untuk kepentingan umum. Pengetahuan yang demikian memberi manfaat, baik bagi umat muslim maupun non-muslim seperti penghapusan minuman keras, misalnya ayat-ayat al-Qur'ān turun dalam empat kali tahapan.[42] Pada tahap pertama Allah menurunkan surat al-Naḥl [16] ayat 67:

وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيْلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُوْنَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا إِنَّ فِي ذٰلِكَ لَاٰيَةً لِقَوْمٍ يَعْقِلُوْنَ.

> *Dan dari buah kurma dan anggur, kalian membuat minuman yang memabukkan dan rezeki yang baik. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda (kebesaran Allah) bagi orang yang memikirkan.*

Dalam ayat itu Allah menerangkan bahwa dari kedua buah kurma dan anggur, orang membuat khamer, yaitu minuman yang memabukkan serta rezeki yang baik dan bermanfaat berupa makanan dan minuman. Dengan menerangkan sifat yang pertama sebagai sesuatu yang menghilangkan kesadaran akal dan yang kedua sebagai suatu yang baik, Allah telah membangkitkan rasa benci pada diri manusia terhadap yang pertama, yaitu minuman keras secara tidak langsung. Pada tahap kedua Allah menurnkan surat al-Baqarah [2] ayat 219:

---

41 Ibid.

42 Syadzali dan Rofi'i, *Ulumul Quran*, 116-120. al-Shābūnī, *al-Tibyān*, 18.

يَسْأَلُوْنَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيْهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا.

Mereka bertanya kepadamu tentang khamer dan judi. Katakanlah: "Pada keduanya itu terdapat dosa besar dan beberapa manfaat bagi manusia, tetapi dosa keduanya lebih besar daripada manfaatnya."

Jika pada ayat sebelumnya terkandung peringatan yang memalingkan secara tidak langsung dari minuman keras sebagai pendahuluan bagi peringatan selanjutnya, maka pada ayat ini terkandung peringatan yang memalingkan secara langsung. Ayat ini masih menerangkan adanya manfaat khamer berupa keuntungan materi yang diperoleh dari usaha memperdagangkannya, demikian juga judi bagi orang yang menang dalam berjudi. Dengan demikian dapat dipahami bahwa sekalipun Allah belum mengharamkan khamer, namun Dia telah mengarahkan orang-orang Quraisy untuk meninggalkan kebiasaan mereka minum khamer. Pada tahap ketiga Allah mengharamkan khamer secara parsial dengan turunnya surat al-Nisā' [4] ayat 43:

يَاأَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَقْرَبُوْا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوْا مَا تَقُوْلُوْنَ.

Wahai orang-orang yang beriman, janganlah kalian mengerjakan salat, sedang kalian dalam keadaan mabuk, sehingga kalian mengerti apa yang kalian ucapkan.

Dalam ayat ini Allah mengharamkan khamer pada saat salat. Karena itu, umat Islam meminumnya pada malam hari di luar waktu salat. Sebab turun ayat ini adalah 'Abd Raḥmān bin 'Auf mengadakan suatu jamuan dengan mengundang sebagian sahabat, di antaranya 'Alī bin Abī Thālib

sehingga dia mabuk. Pada saat salat, 'Alī diminta untuk menjadi imam dan salah membaca surat al-Kāfirūn, yaitu: قل ياأيها الكافرون أعبد ما عبدتم ونحن ما عبدتم (Katakanlah: Hai orang-orang kafir. Saya akan menyembah apa kalian sembah dan kami menyembah apa yang kalian sembah). Pada tahap keempat, Allah mengharamkan khamer secara total dengan turunnya surat al-Mā'idah [5] ayat 90-91:

يَاأَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوْهُ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ إِنَّمَا يُرِيْدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوْقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُوْنَ.

> *Hai orang-orang yang beriman, sesungguhnya (meminum) khamer, berjudi (berkorban untuk) berhala, mengundi nasib dengan panah adalah perbuatan keji termasuk perbuatan syetan. Maka jauhilah perbuatan-perbuatan itu agar kalian mendapat keberuntungan. Sesungguhnya syetan itu bermaksud hendak menimbulkan permusuhan dan kebencian di antara kalian lantaran (meminum) khamer dan berjudi dan menghalangi kalian dari mengingat Allah dan salat; maka berhentilah kalian (dari mengerjakan pekerjaan itu).*

3. Mengetahui *asbāb al-nuzūl* dapat menspesifikasi hukum terbatas pada sebab, terutama ulama yang menganut kaidah "sebab khusus" (خصوص السبب), bukan "redaksi umum" (عموم اللفظ) seperti surat al-Mujādalah [58] ayat 1-4:

قَدْ سَمِعَ اللهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللهِ وَاللهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللهَ سَمِيْعٌ بَصِيْرٌ اَلَّذِيْنَ يُظَاهِرُوْنَ مِنْكُمْ مِنْ نِسَاءِهِمْ مَا هُنَّ أُمَّهَاتُهُمْ إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا الَّائِيْ وَلَدْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَيَقُوْلُوْنَ مُنْكَرًا مِنَ الْقَوْلِ وَزُوْرًا وَإِنَّ اللهَ لَعَفُوٌّ غَفُوْرٌ وَالَّذِيْنَ يُظَاهِرُوْنَ مِنْ نِسَاءِهِمْ ثُمَّ يَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْل

أَنْ يَتَمَاسَّا ذٰلِكُمْ تُوْعَظُوْنَ بِهِ وَاللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُوْنَ خَبِيْرٌ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنَ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّيْنَ مِسْكِيْنًا ذٰلِكَ لِتُؤْمِنُوْا بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهِ وَتِلْكَ حُدُوْدُ اللّٰهِ وَلِلْكَافِرِيْنَ عَذَابٌ أَلِيْمٌ.

Sesungguhnya Allah telah mendengar perkataan perempuan yang mengajukan gugatan kepadamu tentang suaminya dan mengadukan (hal itu) kepada Allah. Allah mendengar tanya jawab antara kalian berdua. Sesungguhnya Allah Maha Mendengar lagi Maha Melihat. Orang-orang yang menzihar istrinya di antara kalian, (menganggap istrinya sebagai ibunya, padahal) istri mereka bukan ibu mereka. Ibu-ibu mereka tiada lain hanya perempuan yang melahirkan mereka. Sesungguhnya mereka sungguh-sungguh mengucapkan suatu perkataan yang munkar dan dusta. Sesungguhnya Allah Maha pemaaf lagi Maha Pengampun. Orang-orang yang menzihar istri mereka, kemudian mereka hendak menarik kembali apa yang mereka ucapkan, maka (wajib atasnya) memerdekaan seorang budak sebelum kedua suami istri itu berhubungan. Demikian yang diajarkan kepada kalian dan Allah Maha Mengetahui apa yang kalian kerjaan. Barangsiapa yang tidak mendapatkan (budak), maka (wajib atasnya) berpuasa dua bulan berturut-turut sebelum keduanya berhubungan. Barangsiapa yang tidak mampu, maka (wajib atasnya) memberi makanan enam puluh orang miskin. Demikian, supaya kalian beriman kepada Allah dan RasulNya. Itulah hukum-hukum Allah dan bagi orang-orang kafir ada siksaan yang sangat pedih.

Sebab turunnya ayat di atas berkaitan dengan Khaulah bint Tsa‘labah yang dizihar oleh suaminya, ‘Aus bin Shāmit

dengan mengatakan: “Engkau bagiku seperti punggung ibuku.” Ungkapan itu bermakna bahwa dia tidak boleh menggauli istrinya sebagaimana tidak boleh menggauli ibunya. Dalam tradisi masyarakat Arab Jahiliyah, zihar seperti ini sama dengan mencerai istrinya. Khaulah kemudian mengadukan kepada Rasulullah dan beliau tidak bisa menjawab karena tidak ada wahyu yang turun. Dalam riwayat lain, Rasulullah menjawab: “Engkau telah diharamkan bersetubuh dengannya.” Khaulah menimpali dengan mengatakan kepada Rasulullah bahwa suaminya belum mencerai. Karena Khaulah selalu menanyakan kepada Rasulullah, Allah kemudian memberikan keputusan tentang hukum zihar dengan turunnya ayat di atas.

Hukum yang terkandung di dalam ayat tersebut adalah khusus bagi keduanya dan tidak berlaku bagi orang lain.[43]

4. Mengetahui *asbāb al-nuzūl* dapat mengatasi keraguan ayat yang diduga mengandung pengertian umum seperti surat al-An‘ām [6] ayat 145:

قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُوْنَ مَيْتَتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوْحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيْرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللهِ بِهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرُ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُوْرٌ رَحِيْمٌ.

Katakanah: “Tidak kudapatkan di dalam wahyu yang diwahyukan kepadaku sesuatu yang diharamkan bagi orang yang ingin memakannya, kecuali kalau makanan itu (berupa) bangkai, darah yang mengalir, daging babi—karena semua itu kotor—atau binatang yang disembelih bukan atas nama Allah. Barangsiapa yang dalam keadaan terpaksa sedang dia tidak menginginkannya dan tidak (pula)

[43] al-Zarqānī, *Manāhil*, juz 1, 112-113.

melampau batas, maka sesungguhnya Tuhanmu Maha Pengampun lagi Maha Penyayang."

Menurut al-Syāfi'ī, pesan ayat ini tidak bersifat umum (*ḥashr*). Untuk mengatasi kemungkinan adanya keraguan dalam memahami ayat di atas, al-Syāfi'ī menggunakan *asbāb al-nuzūl*. Menurutnya, ayat ini diturunkan berkaitan dengan orang-orang kafir yang tidak mau memakan sesuatu kecuali yang telah mereka halalkan sendiri. Mengharamkan makanan yang dihalalkan Allah dan menghalalkan makanan yang telah diharamkan Allah merupakan kebiasaan orang-orang kafir, terutama orang-orang Yahudi. Dengan kasus ini, ayat tersebut kemudian turun.[44]

5. Mengetahui *asbāb al-nuzūl* dapat mengidentifikasi pelaku yang menyebabkan ayat al-Qur'ān turun. 'Ā'isyah pernah menjernihkan kekeliruan Marwān bin Ḥakam yang menduga bahwa 'Abd al-Raḥmān bin Abī Bakr yang menyebabkan turunnya surat al-Aḥqāf [46] ayat 17:

وَالَّذِى قَالَ لِوَالِدَيْهِ أُفٍّ لَكُمَا أَتَعِدَانِنِيْ أَنْ أُخْرَجَ وَقَدْ خَلَتِ الْقُرُوْنُ مِنْ قَبْلِيْ وَهُمَا يَسْتَغِيْثَانِ اللهَ وَيْلَكَ اٰمِنْ إِنَّ وَعْدَ اللهِ حَقٌّ فَيَقُوْلُ مَا هٰذَا إِلَّا أَسَاطِيْرُ الْأَوَّلِيْنَ.

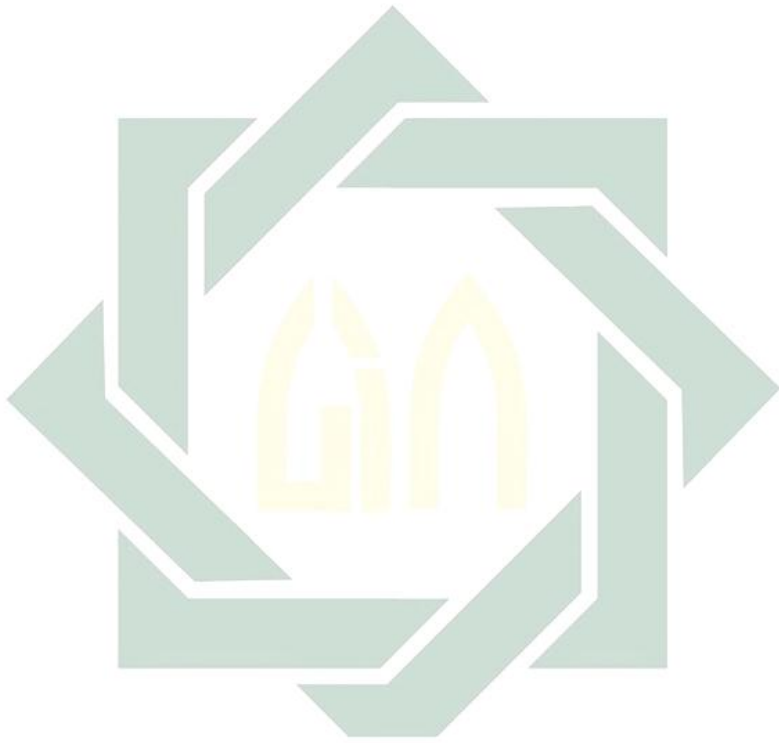
Orang yang berkata kepada kedua orang tuanya "Cis bagi kalian bapak-ibu berdua, apakah kalian berdua memperingatkan kepadaku bahwa saya akan dibangkitkan, padahal beberapa umat sebelumku telah berlalu?" Lalu kedua orang tuanya itu memohon pertolongan kepada Allah seraya mengatakan: "Celaka engkau, berimanlah. Sesungguhnya janji

[44] al-Zarkasyī, *al-Burhān*, juz 1, 23. Ayyūb, *al-Ḥadīts*, 45. Rosihan Anwar, P*engantar Ulumul Quran* (Bandung: Penerbit CV Pustaka Setia, 2009), 120.

Allah adalah benar." Lalu dia berkata: "ini tidak lain hanyalah dongengan orang-orang yang dahulu."

Untuk meluruskan masalah tersebut, 'Ā'isyah berkata kepada Marwān: "Demi Allah, bukan dia yang menyebabkan ayat itu turun. Saya sanggup menyebutkan orang yang menyebabkan ayat itu turun."[45]

6. Mengetahui *asbāb al-nuzūl* dapat membantu memahami ayat yang berlaku secara umum dan berlaku secara khusus. Maksud yang terkandung di dalamnya adalah pemahaman terhadap ayat melalui pengenalan *asbāb al-nuzūl.*

[45] al-Zarqānī, *Manāhil*, juz 1, 113.

BAB VII

MUNĀSABAH DALAM AL-QUR'ĀN

A. Definisi *Munāsabah*

Secara leksikal (harfiah) kata *munāsabah* adalah *mashdar* dari kata *nāsaba*. Sinonim kata *nāsaba* adalah *lā'ama* dan *wāfaqa* yang berarti cocok dan sesuai.[1] Menurut Jalāl al-Dīn al-Suyūthī, *munāsabah* secara etimologis adalah *musyākalah* dan *muqārabah* yang berarti kesamaan dan kedekatan.[2] Ibn al-Qayyim al-Jauzī menamakan *tanāsub* dengan *tasyābuh* (*mutasyābih*) yang berarti keserupaan.[3] Dengan demikian, arti *munāsabah* secara etimologis adalah kecocokan, kesesuaian, kesamaan, kedekatan, dan keserupaan. Konkretnya, *munāsabah* adalah hubungan atau relevansi antara satu dengan yang lain.

Selain pendapat di atas, sebagian ulama tafsir menggunakan istilah *munāsabah* dengan term yang berbeda, misalnya al-Rāzī mensinonimkan *munāsabah* dengan *ta'alluq*.[4] Al-Baghawī meng-

---

1 Atabik Ali dan Ahmad Zuhdi Muhdlor, *Kamus Kontemporer Arab-Indonesia* (Yogyakarta: Yayasan Ali Maksum Pondok Pesantren Krapyak, 1996), 1998.

2 Jalāl al-Dīn al-Suyūthī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, juz 2 (Beirut: Dār al-Fikr, 2008), 452.

3 Ibn al-Qayyim al-Jauzī, *al-Qawā'id al-Musyawwaq ilā 'Ulūm al-Qur'ān wa 'Ilm al-Bayān* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, t.t.), 128.

4 Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Tafsīr Mafātīḥ al-Gaib*, juz 1 (Baghdad: al-Mutsannā, t.t.), 141.

identikkan *munāsabah* dengan *ta'wil*.[5] Al-Alūsī menggunakan istilah *tartīb* ketika menjelaskan kaitan antara surat Maryam [19] dengan surat Thahā [20].[6] Rasyīd Ridlā menggunakan istilah *ittishāl*. Istilah yang digunakan terlihat saat dia menafsirkan surat al-Nisā' [4] ayat 30, yaitu hubungan keselarasan ayat ini dengan ayat sebelumnya sangat tampak.[7] Sayyiq Quthb menggunakan istilah *irtibāth* sebagai pengganti *munāsabah*. Ungkapan itu dapat dilihat pada saat dia menafsirkan surat al-Baqarah [2] ayat 188, yaitu pertalian (*irtibāth*) antara bagian ayat 188 tersebut adalah nyata, yaitu antara *ahillah* (awal bulan) sebagai waktu bagi manusia dalam menunaikan ibadah haji serta antara tradisi jahiliyah tentang haji sebagaimana diungkap di dalam ayat kedua.[8]

Menurut Chirzin, *munāsabah* secara etimologis dapat digunakan dalam konteks hukum, misalnya *munāsabat al-'illah* dalam konteks *qiyās* (analogi), yakni suatu sifat yang berdekatan dengan hukum. Dalam hal ini, adanya sifat tersebut menunjukkan adanya hukum.[9] Hanya saja, kajian ini menekankan pada studi al-Qur'ān, yakni *munāsabah* yang terdapat di dalam al-Qur'ān.

Secara terminologis *munāsabah* minimal terdapat dua definisi yang dapat dijadikan standar, yaitu definisi yang diformulasikan oleh Mannā' al-Qaththān dan al-Biqā'ī. Menurut al-Qaththān, *munāsabah* ialah segi-segi hubungan antara satu kalimat dengan kalimat lain dalam satu ayat, antara satu ayat dengan ayat lain dalam satu ayat, atau antara satu surat dengan

---

5 Abū Muḥammad al-Farrā' al-Baghawī, *Tafsīr Ma'ālim al-Tanzīl*, jilid 1 (Mesir: Maktabat Tijāriyah, t.t.), 12.

6 Shihāb al-Dīn al-Alūsī, *Tafsīr Rūḥ al-Ma'ānī*, juz 16 (Kairo: al-Munīriyah, 1980), 134.

7 Muḥammad Rasyīd Ridlā, *Tafsīr al-Qur'ān al-Ḥakīm: Tafsīr al-Manār*, juz 5 (Kairo: Dār al-Fikr, 1973), 46.

8 Sayyid Quthb, *Fī Dhilāl al-Qur'ān*, juz 1 (Beirut: Dār Iḥyā' al-Tijārāt al-'Arabīyah, 1386 H), 99.

9 Muhammad Chirzin, *al-Qur'ān dan 'Ulūm al-Qur'ān* (Yogyakarta: Dana Bhakti Prima Yasa, 1998), 50.

10 Mannā' al-Qaththān, *Mabāḥits fī 'Ulūm al-Qur'ān* (t.t.p.: Mansyūrāt al-'Ashr al-Ḥadīts, 1990), 97.

surat yang lain.[10] Sedang menurut al-Biqā'ī, ilmu *munāsabah* ialah ilmu yang dapat mengantarkan untuk mengetahui illat-illat tertib bagian al-Qur'ān.[11]

Yang dimaksud ilmu *munāsabah* dalam pembahasan ini bukan dalam pengertian sempit, yaitu hanya terbatas pada keparalelan saja. Lebih dari itu, ia juga menjelaskan hal yang kontradiktif seperti setelah menjelaskan orang mukmin kemudian menjelaskan orang kafir dan sebagainya. Dengan demikian, *munāsabah* juga merupakan hubungan antara '*ām* (umum) dan *khāsh* (khusus), antara abstrak dan konkret, antara sebab dan akibat, antara '*illah* dan *ma'lūl,* antara rasional dan irrasional, atau hal yang kontradiktif.

Definisi di atas saling membingkai. Mannā' al-Qaththān menekankan pada kerangka praksis dengan membingkai rincian secara konkret untuk mempermudah penemuan *munāsabah* antara satu kalimat dengan kalimat lain, satu ayat dengan ayat lain, dan satu surat dengan surat lain, sedang al-Biqā'ī menekankan pada aspek hubungan bagian-bagian tertentu dalam al-Qur'ān yang mencerminkan kesatuan integral. Dengan demikian, antara bagian satu dengan bagian yang lain tidak dapat dipisahkan.

B. Objek dan Metode Studi *Munāsabah*

Pada prinsipnya *munāsabah* adalah hal yang rasionalistik. Jika dilogikakan secara baik, rasio dapat menerimanya.[12] Ketentuan di dalam al-Qur'ān yang tampaknya abstrak jika dikaji secara mendalam, rasio akan menerima secara konkret. Oleh karena itu, sebab akibat, *takhshīsh* dan *'ām*, paralel dan kontrakdiktif adalah bagian yang di antaranya menjadi objek kajian.

Konsep *munāsabah* pada hakikatnya adalah usaha ahli untuk mempertemukan hikmah susunan al-Qur'ān yang mengandung terma-terma penting dan indah dengan *asbāb al-nuzūl* yang

---

[11] Burhān al-Dīn Ḥasan Ibrāhīm bin 'Umar al-Biqā'ī, *Nadhm al-Durar fī Tanāsub al-Ayāt wa al-Suwar* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1995), 5.

[12] Teungku Muhammad Hasbi Ash Shiddieqy, *Ilmu-ilmu al-Qur'an* (Jakarta: Bulan Bintang, 1988), 43.

merupakan fakta sejarah di zaman Rasulullah. Terma-terma itu diteliti dan disesuaikan dengan materi yang terdapat dalam al-Qur'ān karena dinilai ada keterpaduan yang utuh antara yang satu dengan yang lain. Oleh karena itu, objek studi *munāsabah*, sebagaimana disebutkan dalam definisi di atas, adalah susunan kalimat, ayat atau surat dalam al-Qur'ān untuk menemukan rahasia-rahasia keindahan susunan dan kandungannya.

Sebagaimana telah diketahui, al-Qur'ān adalah kitab suci yang diturunkan oleh Allah kepada Muhammad untuk disampaikan kepada seluruh manusia agar dijadikan pedoman hidup dalam mengarungi kehidupan di dunia. Supaya manusia selamat, al-Qur'ān harus menjadi standar pegangan.

Karena begitu pentingnya pedoman al-Qur'ān maka para mufassir menggali hikmah dan pelajaran yang terkandung di dalamnya. Para mufassir yang menggali makna al-Qur'ān dalam berbagai sudut pandang menggunakan pendekatan sistem dan metode yang berbeda. Di antara mereka ada yang mendekatinya melalui *tafsīr bi al-ra'y, tafsīr bi al-ma'tsūr, tafsīr shūfī, tafsīr fiqhī, tafsīr falsafī, tafsīr adabī wa ijtimā'ī*, dan lain sebagainya.

Terkait dengan pembahasan ini, *munāsabah* dapat didekati dengan metode *tafsīr bi al-ra'y* dalam konsep *waḥdah maudlū'iyah* (kesatuan tematik). Konsep ini mengaksentuasikan bahwa susunan ayat-ayat al-Qur'ān merupakan kesatuan tematik yang bermuara pada ide sentral, yaitu al-Qur'ān sebagai kerangka pusat dalam memahami berbagai ajaran. Karena itu, setiap bagian al-Qur'ān meskipun mengungkapkan hal-hal yang spesifik dan diferensial, antara satu dan yang lain saling terkait. Semua itu menuju pada ide sentralnya.

Dalam konteks ini, *munāsabah* dapat dijadikan bahan pijak atau ditempatkan sebagai metode untuk menemukan isi kandungan al-Qur'ān dengan mempertimbangkan aspek *al-'ibrah bi 'umūm al-lafdh lā bi khushūsh al-sabab* (yang dianggap adalah keumuman lafal, bukan kekhususan sebab). Artinya, jika terjadi paradoksal

antara lafal yang umum dan lafal yang khusus, maka yang didahulukan adalah lafal yang umum. Dengan demikian, *munāsabah* dapat dijadikan pijakan dalam konteks yang bersifat umum.

Corak pemahaman ini pernah dilakukan oleh Muḥammad ‘Abduh dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur’ān. Dia berpandangan bahwa setiap surat merupakan satu kesatuan, ayat-ayatnya mempunyai hubungan yang serasi.[13] Di samping itu, ia juga menekankan pada aspek keumuman kandungan al-Qur’ān.[14] Bahkan, ‘Abduh terkadang mengabaikan *asbāb al-nuzūl*. Menurutnya, sebagaimana disinyalir oleh Ahmad Syadzali dan Ahmad Rofi‘i, apabila suatu ayat belum atau tidak diketahui *asbāb al-nuzūl* atau ada *asbāb al-nuzūl* tetapi riwayatnya lemah, maka sebaiknya pengertian suatu ayat ditinjau dari sudut *munāsabah* dengan ayat sebelumnya maupun dengan sesudahnya.[15]

Untuk menerapkan metode tersebut, yang perlu diperhatikan adalah sebagai berikut:

1. *Talāzum ma‘nawī* (saling keterkaitan makna) seperti *‘ām* (umum) atau *khāsh* (khusus); *‘aqlī* (rasional), *ḥissī* (indrawi), atau *khayālī* (imajinasi), dan berbagai macam hubungan.
2. *Talāzum dzihnī* (keterkaitan pemahaman) seperti sebab dan musabab, *‘illah* dan *ma‘lūl*, dan dua hal yang sama, dua hal yang bertentangan, dan semacamnya.
3. *Talāzum khārijī* (keterkaitan eksternal) seperti hal yang terbingkai menurut tertib eksistensi realitas dengan melihat

---

[13] Salah satu segi yang menonjol dalam tafsir ini adalah berusaha membuktikan bahwa ayat-ayat dan surat merupakan kesatuan yang utuh, sebab mustahil al-Qur’ān sebagai kalam Allah tidak memiliki relevansi dalam ayat dan suratnya. Lihat Muh. Natsir Mahmud, “Karakteristik Tafsir Muhammad ‘Abduh,” dalam *Jurnal Studi-studi Islam* (Bandung: Yayasan Muthahhari, 1993), 8.

[14] Menurut ‘Abduh, kandungan al-Qur’ān bersifat universal dan berlaku terus menerus sampai hari kiamat. Di dalamnya terdapat pelajaran, janji dan ancaman, berita gembira dan siksa, serta ajaran tentang akidah, akhlak, dan ibadah yang berlaku pada semua umat dan bangsa, bukan umat tertentu saja. Lihat ibid., 9

[15] Ahmad Syadzali dan Ahmad Rofi‘i, *Ulumul Qur’an I* (Bandung: CV Pustaka Setia, 1997), 180.

[16] Badr al-Dīn Muḥammad bin ‘Abd Allāh al-Zarkasyī, *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, juz 1 (Beirut: Mansyūrat al-Maktabah al-‘Ashrīyah, 1972), 35.

aspek kebaikan.[16]

Dengan demikian, hubungan sebagian ayat dengan sebagian ayat yang lain, satu ayat dengan ayat yang lain, dan satu surat dengan surat yang lain seperti kalimat yang integral dan tidak keluar dari teks; maknanya kontekstual dan struktur hubungannya terbingkai rapi.

Sebagai salah satu metode dalam memahami dan menafsirkan al-Qur'ān, *munāsabah* dapat dilihat dari dua aspek.

1. Dalam konteks sastra, kesesuaian antara satu ayat dengan ayat yang lain menjadi keutuhan yang indah dalam rangkaian tata bahasa al-Qur'ān. Antara satu ayat dengan yang lain memiliki keserasian dan keindahan kalimat yang membentuk satu untaian yang merasup ke dalam jiwa. Jika satu kalimat dipisahkan dengan kalimat yang lain, kesatuan yang utuh menjadi kabur dan hilang.[17] Dalam hal ini, makna *balāghīya*h (sastrawi) yang terkandung di dalam al-Qur'ān dapat terlihat.
2. Dalam konteks kesatuan tema, penafsiran al-Qur'ān dalam berbagai ragam dan bentuknya, baik *bi al-ma'tsūr* maupun *bi al-ra'y* membutuhkan pemahaman secara baik melalui *munāsabah.* Ilmu *munāsabah* mampu memberikan pemahaman secara holistik antara bagian awal kalimat dengan bagian akhir kalimat. Dengan demikian, seorang mufassir dapat menghubungkan satu kalimat dengan kalimat yang lain baik di awal maupun di akhir kalimat yang membentuk kesatuan tema.
3. Dalam konteks penafsiran, ilmu *munāsabah* dapat membantu seorang mufassir menemukan makna yang relevan. Hubungan antara ayat satu dengan yang lain dapat dipahami secara tepat dan sesuai dengan maksud yang terkandung di dalam al-Qur'ān.

C. Macam-macam *Munāsabah*

Berdasarkan definisi dan objek studi *munāsabah* tersebut,

[17] Chirzin, *al-Qur'an*, 57.

yaitu aspek hubungan antara satu kalimat dengan kalimat lain dalam satu ayat, antara satu ayat dengan ayat lain dalam beberapa ayat, dan antara satu surat dengan surat lain, maka rinciannya sebagai berikut:

1. *Munāsabah* antara Satu Kalimat dengan Kalimat Lain dalam Satu Ayat

   Dalam satu ayat terkadang satu kalimat dengan kalimat lain seakan-akan tidak ada hubungan. Jika dicermati, ternyata hal itu tidak demikian seperti surat al-Baqarah [2] ayat 189:

   يَسْأَلُوْنَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ قُلْ هِىَ مَوَاقِيْتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوْا الْبُيُوْتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَلٰكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَاتَّقُوْا اللّٰهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ.

   > *Mereka bertanya kepadamu tentang bulan sabit. Katakanlah: "Bulan sabit itu adalah tanda-tanda waktu bagi manusia dan (bagi ibadah) haji; dan bukanlah kebajikan memasuki rumah-rumah dari belakangnya, tetapi kebajikan itu ialah kebajikan orang yang bertakwa. Dan masuklah ke rumah-rumah itu dari pintu-pintunya; dan bertakwalah kepada Allah agar kalian beruntung.*

   Ada dua pertanyaan yang mendasar tentang hubungan hukum antara bulan sabit dan ketetapan memasuki rumah. Menurut al-Zarkasyī, jawaban itu dapat dilihat dari berbagai aspek, di antaranya pertanyaan mereka tentang hikmah bulan sabit yang membesar (sempurna) dan mengecil (kurang) adalah maklum. Artinya, segala sesuatu yang dikerjakan Allah mengandung hikmah secara riil dan maslahat bagi hamba-hambaNya. Seharusnya mereka itu memperhatikan perbuatannya yang tidak baik kemudian dianggapnya baik.[18] Dengan demikian, yang tidak relevan itu bukan bulan sabitnya tapi pertanyaan mereka. Oleh karena itu, menurut Shubḥī

[18] al-Zarkasyī, *al-Burhān*, juz 1, 41.

al-Shālih, dua susunan kalimat ini saling berangkai dalam satu ayat dan kita harus menyingkap hubungan ini agar akhir ayat tidak menampakkan keterpisahan dari awal ayat.[19]

2. *Munāsabah* antara Satu Ayat dengan Ayat lain dalam Beberapa Ayat

a. Ayat yang satu di'athafkan kepada ayat yang lain seperti surat Āli 'Imrān [3] ayat 102 dan 103:

وَاعْتَصِمُوْا بِحَبْلِ اللهِ جَمِيْعًا وَلَا تَفَرَّقُوْا (اٰلُ عِمْرَانَ [٣]: ١٠٣).

Dan berpeganglah kalian semua kepada tali (agama) Allah dan janganlah kalian bercerai berai (Āli 'Imrān [3]: 103).

يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اتَّقُوْا اللهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلَا تَمُوْتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُوْنَ (اٰلُ عِمْرَانَ [٣]: ١٠٢).

Wahai orang-orang yang beriman, bertakwalah kalian kepada Allah sebenar-benar takwa kepadaNya; dan janganlah sekali-kali kalian mati melainkan dalam keadaan beragama Islam (Āli 'Imrān [3]: 102).

Faidah *munāsabah* dengan *'athaf* ini ialah untuk menjadikan ayat tersebut sebagai hal yang sama (*nadhīrain*). Ayat 102 menyuruh bertakwa kepada Allah dan ayat 103 menyuruh berpegang teguh kepada Allah. *Munāsabah* dengan menggunakan *'athaf* mengaksentuasikan bahwa pada dua makna yang saling mengisi dan seimbang. Kedua ayat itu memiliki kandungan yang sesuai dan serupa, meskipun secara maknawi kedua ayat itu artinya tidak sama.

b. Ayat yang satu tidak di'athafkan kepada ayat yang lain seperti surat Āli 'Imrān [3] ayat 11 dan 10:

كَدَأْبِ اٰلِ فِرْعَوْنَ وَالَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَذَّبُوْا بِاٰيَاتِنَا (اٰلُ عِمْرَانَ [٣]: ١١).

---

[19] Shubḥī al-Shāliḥ, *Mabāḥits fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 1988), 153.

(Keadaan mereka) adalah sebagai keadaan kaum Fir'aun dan orang-orang yang sebelumnya; mereka mendustakan ayat-ayat Kami (Āli 'Imrān [3]: 11).

إِنَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا لَنْ تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ مِنَ اللهِ شَيْئًا أُولٰئِكَ هُمْ وَقُوْدُ النَّارِ (اٰلُ عِمْرَانَ [٣]: ١٠).

Sesungguhnya orang-orang yang kafir, harta benda dan anak-anak mereka sedikitpun tidak dapat menolak (siksa) Allah dari mereka. Dan mereka itu adalah bahan bakar api neraka (Āli 'Imrān [3]: 10).

Dalam *munāsabah* ini tampak hubungan yang kuat antara ayat 11 surat Āli 'Imrān [3] dengan ayat 10 Surat Āli 'Imrān [3], sehingga ayat 11 itu dianggap sebagai bagian kelanjutan dari ayat 10. Dengan demikian, ayat 11 mengisi ayat 10 untuk mempertegas penjelesan makna yang terkandung di ayat 10. Kelanjutan ini memberi pengertian bahwa ayat 11 dan 10 adalah satu kesatuan dan melengkapi.

c. Dua hal yang sama digabungkan seperti surat al-Anfāl [8] ayat 5 dan 4:

كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنْ بَيْتِكَ بِالْحَقِّ إِنَّ فَرِيْقًا مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ لَكَارِهُوْنَ (اَلْأَنْفَالُ [٨]: ٥).

Sebagaimana Tuhanmu menyuruhmu pergi dari rumahmu dengan kebenaran, padahal sesungguhnya sebagian dari orang-orang yang beriman itu tidak menyukainya (al-Anfāl [8]: 5).

أُولٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُوْنَ حَقًّا لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيْمٌ (اَلْأَنْفَالُ [٨]: ٤).

Itulah orang-orang yang beriman dengan sebenar-benarnya. Mereka akan memperoleh beberapa derajat ketinggian di sisi Tuhannya dan ampunan serta rezeki (nikmat) yang mulia (al-Anfāl [8]: 4).

Kedua ayat itu sama-sama menerangkan tentang kebenaran. Ayat 5 menjelaskan kebenaran perintah kepada Nabi agar hijrah dan ayat 4 menerangkan kebenaran status mereka sebagai orang-orang mukmin. Dengan demikian, kedua ayat ini memiliki kesetaraan atau kesepadanan. Menurut al-Zamakhsyarī, kedua ayat tersebut menunjukkan bahwa Allah memerintahkan kepada Rasulullah agar melaksanakan pembagian *ghanīmah* kepada para prajurit yang beragama Islam, meskipun sebagian mereka tidak berkenan. Ayat ini sepadan dengan perintah Allah supaya Rasulullah keluar dari rumah untuk mengerahkan umat Islam ke medan perang dalam kondisi sebagian komunitas muslim tidak menyukai. Ketidaksenangan mereka kepada harta *ghanīmah* yang diperintahkan oleh Allah disepadankan dengan ketidaksenangan mereka keluar bersama Rasulullah berperang melawan orang-orang musyrik.[20]

d. Dua hal yang kontradiktif dikumpulkan seperti surat al-A'rāf [7] ayat 95 dan 94:

ثُمَّ بَدَّلْنَا مَكَانَ السَّيِّئَةِ الْحَسَنَةَ حَتَّى عَفَوْا وَقَالُوْا قَدْ مَسَّ اٰبَاءَنَا الضَّرَّاءُ وَالسَّرَّاءُ فَأَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُوْنَ (اَلْأَعْرَافُ [٧]: ٩٥).

Kemudian Kami ganti kesusahan itu dengan kesenangan hingga keturunan dan harta mereka bertambah banyak, dan mereka berkata: "Sesungguhnya nenek moyang kamipun telah merasakan penderitaan dan kesenangan," maka Kami timpakan siksaan atas mereka dengan sekonyong-konyong sedang mereka tidak menyadarinya (al-A'rāf [7]: 95).

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ فِى قَرْيَةٍ مِنْ نَبِيٍّ إِلَّا أَخَذْنَا أَهْلَهَا بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَضَّرَّعُوْنَ (اَلْأَعْرَافُ [٧]: ٩٤).

Kami tidaklah mengutus seorang nabi kepada suatu

---

[20] lihat Abū al-Qāsim Maḥmūd bin 'Umar al-Zamakhsyarī, *al-Kasysyāf 'an Ḥaqā'iq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, juz 2 (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), 143.

negeri (lalu penduduknya mendustakan nabi itu), melainkan kami timpakan kepada penduduknya kesempitan dan penderitaan supaya mereka tunduk dengan merendahkan diri (al-A'rāf [7]: 94).

Ayat 94 menjelaskan ditimpakannya kesempitan dan penderitaan kepada penduduk, sedang ayat 95 menjelaskan kesusahan yang kemudian kesusahan itu diganti dengan kesenangan. Menurut Shihab, ayat 94 dan 95 di atas menjelaskan sunnah-sunnah Allah dalam menghadapi orang-orang yang membangkang. *Pertama,* mereka diberi peringatan melalui aneka ujian dan bencana dengan harapan mereka sadar dan memperbaiki diri. Jika tidak dilakukan, mereka akan dibiarkan bergelimang dalam dosa, sehingga hati mereka tertutup dan tidak sadarkan diri. Selanjutnya mereka akan mendapatkan aneka kesenangan lahiriyah, yang pada hakikatnya hanya salah satu bentuk makar Allah. Pada saat itu, mereka tidak beraktivitas kecuali bermain atau istirahat dan terlena. Ketika itu, Allah menimpakan siksa kepada mereka.[21]

3. *Munāsabah* antara Surat dengan Surat lain
a. *Munāsabah* antara pembuka surat dengan akhir surat seperti *munāsabah* antara awal surat al-Baqarah [2] dengan akhirnya dan antara awal surat al-Mu'minūn [23] dengan akhirnya.

أ لم ذٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيْهِ هُدًى لِلْمُتَّقِيْنَ (اَلْبَقَرَةُ [٢]: ١-٢).

Alif lām mīm. Kitab (al-Qur'ān) ini tidak ada keraguan padanya; petunjuk bagi mereka yang bertakwa (al-Baqarah [2]: 1-2).

وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِيْنَ (اَلْبَقَرَةُ [٢]: ٢٨٦).

21 M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbāh*, vol. 5 (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 173-174.

Maafkanlah kami, ampunilah kami, dan rahmatilah kami. Engkau penolong kami, maka tolonglah kami terhadap kaum yang kafir (al-Baqarah [2]: 286).

Ayat pertama menjelaskan petunjuk bagi orang-orang yang bertakwa, yaitu orang-orang yang beriman dan ayat yang terakhir memerintah agar berdoa supaya tidak disiksa jika lupa atau salah. Demikian juga awal surat al-Mu'minūn [23]. Awal ayatnya adalah قد أفلح المؤمنون dan akhir ayatnya adalah إنه لا يفلح المؤمنون. Ayat pertama menjelaskan tentang janji Allah terhadap orang-orang yang beriman bahwa mereka akan bahagia, sedang ayat terakhir menegaskan bahwa orang yang tidak beriman tidak akan bahagia. Contoh yang lain adalah awal dan akhir surat al-Nisā' [4]. Awal surat al-Nisā' [4] adalah يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وبث منهما رجالا كثيرا ونساء dan diakhiri dengan ayat يستفتونك قل الله يفتيكم فى الكلالة. Surat al-Nisā' [4] diawali dengan proses penciptaan manusia dari satu jenis dan berpasang-pasangan yang diproses dengan perkawinan yang kemudian berkembang biak menjadi komunitas umat, sedang akhir surat al-Nisā' [4] membahas *kalālah* yang berhubungan dengan waris. Oleh karena itu, aksentuasi akhir dari perkawinan dan pengembangan keturunan adalah waris.

b. *Munāsabah* antara pembuka surat dengan penutup surat berikutnya seperti surat al-An'ām [6] ayat 1 dengan surat al-Mā'idah [5] ayat 120 dan surat al-Ḥadīd [57] ayat 1 dengan surat al-Wāqi'ah [56] ayat 69.

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِى خَلَقَ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّوْرَ ثُمَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُوْنَ (اَلْأَنْعَامُ [٦]: ١).

Segala puji bagi Allah yang telah menciptakan langit dan bumi, dan mengadakan gelap dan terang, namun

orang-orang yang kafir mempersekutukan (sesuatu) dengan Tuhan mereka (al-An'ām [6]: 1).

لِلّٰهِ مُلْكُ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا فِيْهِنَّ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (اَلْمَائِدَةُ [٥]: ١٢٠).

Hanya Kepunyaan Allah kerajaan langit dan bumi dan apa yang ada di dalamnya; dan Dia Maha Kuasa atas segala sesuatu (al-Mā'idah [5]: 120).

سَبَّحَ لِلّٰهِ مَا فِي السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيْمُ (اَلْحَدِيْدُ [٥٧]: ١).

Semua yang berada di langit dan yang berada di bumi bertasbih kepada Allah (menyatakan kebesaran Allah). Dan Dialah Yang Maha Kuasa atas segala sesuatu (al-Ḥadīd [57]: 1).

فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيْمِ (اَلْوَاقِعَةُ [٥٦]: ٩٦).

Maka bertasbihlah dengan (menyebut) nama Tuhanmu Yang Maha Besar (al-Wāqi'ah [56]: 96).

Surat al-An'ām [6] ayat 1 dan surat al-Mā'idah [5] ayat 120 sama-sama menjelaskan tentang puji-pujian, demikian juga surat al-Ḥadīd [57] ayat 1 dan surat al-Wāqi'ah [56] ayat 96 sama-sama menjelaskan tentang tasbih.[22]

c. *Munāsabah* antara satu surat dengan surat lain secara beruntun seperti surat al-Fātiḥah [1], surat al-Baqarah [2], dan surat Āli 'Imrān [3]. Surat al-Fātiḥah [1] mengandung pengakuan terhadap Tuhan, kembali kepadaNya dalam agama Islam, dan memelihara dari agama Yahudi dan Nasrani; surat al-Baqarah [2] mengandung kaidah-kaidah agama; dan surat Āli 'Imrān [3] menyempurnakan maksudnya.[23]

---

22 Lihat al-Qaththān, *Mabāḥits*, 99 dan al-Zarkasyī, *al-Burhān*, juz 1, 64.

23 Lihat Jalāl al-Dīn al-Suyūthī, *Asrār Tartīb al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1986), 63.

d. *Munāsabah* antara akhir surat dengan pembuka surat.

لِلّٰهِ مُلْكُ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا فِيْهِنَّ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ (اَلْمَائِدَةُ [٥]: ١٢٠).

Hanya Kepunyaan Allah kerajaan langit dan bumi dan apa-apa yang ada di dalamnya; dan Dia Maha Kuasa atas segala sesuatu (al-Mā'idah [5]: 120).

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوْا رَبَّكُمُ الَّذِى خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيْرًا وَنِسَاءً (اَلنِّسَاءُ [٤]: ١).

Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhan kalian yang telah menciptakan kalian dari diri yang satu, dan dari padanya Allah menciptakan istrinya; dan dari pada keduanya Allah memperkembangbiakkan laki-laki dan perempuan (al-Nisā' [4]: 1).

Surat al-Mā'idah [5] diakhiri dengan keterangan tentang kekuasaan Allah, demikian juga pembukaan surat al-Nisā' [4]. Awal surat al-Nisā' [4] menjelaskan tentang permulaan hidup manusia dan akhir surat al-Mā'idah juga menjelaskan tentang awal hidupnya di akhirat berupa hari kiamat.[24]

Beberapa contoh *munāsabah* sebagaimana digambarkan di atas adalah *munāsabah* dari segi materi. Dari segi sifat, *munāsabah* dibagi menjadi dua,[25] yaitu *dhāhir al-irtibāt*h (korelasi yang konkret) dan *khafiy al-irtibāth* (korelasi yang abstrak).

1. Korelasi yang konkret, yaitu kesesuaian antara ayat yang satu dengan ayat lain tampak jelas dan kuat. Karena kuatnya korelasi, antara kalimat yang satu dengan kalimat yang lain tidak bisa dipisahkan, misalnya surat al-Isrā' [17] ayat 1 dan 2:

سُبْحَانَ الَّذِى أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِى بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ اٰيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيْعُ الْبَصِيْرُ.

---

24 Ibid.
25 Abdul Djalal H.A., *Ulumul Qur'an* (Surabaya: Dunia Ilmu, 1998), 155-156.

Maha Suci Allah yang telah menjalankan hambaNya pada suatu malam dari Masjid Haram ke Masjid Aqsha yang telah Kami berkahi sekelilingnya agar Kami memperlihatkan kepadanya sebagian dari tanda-tanda (kebesaran) Kami. Sesungguhnya Dia Maha Mendengar lagi Maha Melihat.

وَآتَيْنَا مُوْسَى الْكِتَابَ وَجَعَلْنَاهُ هُدًى لِبَنِي إِسْرَائِيْلَ أَنْ لَا تَتَّخِذُوْا مِنْ دُوْنِيْ وَكِيْلًا.

Dan Kami berikan kepada Musa Kitab (Taurat) dan Kami jadikan Kitab Taurat itu sebagai petunjuk bagi Bani Israil (dengan firmanNya): Janganlah kalian mengambil penolong selain Aku.

Ayat 1 menjelaskan peristiwa diisra'kannya Nabi Muhammad oleh Allah SWT, sedang ayat 2 menjelaskan tentang peristiwa diturunkannya al-Kitāb (Taurat) kepada Nabi Musa sebagai petunjuk bagi Bani Israil. Dengan demikian, ayat 1 dan 2 terdapat korelasi yang jelas dalam hal diutusnya kedua nabi tersebut.

2. Korelasi yang abstrak, yaitu korelasi antara ayat yang satu dengan ayat yang lain tidak tampak secara konkret, seakan-akan berdiri sendiri-sendiri. Korelasi seperti ini, misalnya dapat merujuk pada surat al-Ghāsyiyah [88] ayat 17-20:

أَفَلَا يَنْظُرُوْنَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ.

Maka apakah mereka tidak memperhatikan unta bagaimana ia diciptakan, langit bagaimana ia ditinggikan, gunung-gunung bagaimana ia ditegakkan, dan bumi bagaimana ia dihamparkan.

Ayat-ayat di atas jika diperhatikan tampaknya terputus; antara satu dengan yang lain tidak terkait. Jika dikaji, ayat-ayat

tersebut pada hakikatnya ada korelasi. Penyebutan dan penggunaan kata unta, langit, gunung, dan bumi pada ayat-ayat tersebut berkaitan erat dengan kebiasaan yang berlaku di kalangan masyarakat yang tinggal di padang pasir yang kehidupan mereka bergantung pada ternak unta. Kondisi seperti itu tidak mungkin berlangsung jika tidak ada air yang dapat menumbuhkan rumput di tempat mereka mengembala sebagai minuman untuk unta. Normalisasi kehidupan mereka akan terjadi jika ada hujan. Kondisi seperti ini menyebabkan wajah mereka selalu menengadah ke langit. Mereka juga memerlukan tempat berteduh di bukit gunung. Mereka mencari rumput dan air dengan berpindah-pindah dari satu ke tempat yang lain.[26]

Deskripsi tersebut mengaksentuasikan pada korelasi antara ayat yang satu dengan ayat yang lain. Jika penghuni padang pasir mendengar ayat-ayat tersebut, hati dan perasaan mereka terkesan karena terkait secara langsung dengan kehidupan mereka.

D. Kedudukan *Munāsabah* dalam Tafsir

Munāsabah adalah hal yang rasionalistik, maka secara otomatis *munāsabah* adalah produk manusia. Menurut al-Qaththān, setiap ayat mempunyai hubungan yang menyatukan keutuhan makna. Rasionalisasinya, perbandingan antara sifat orang mukmin dengan sifat orang musyrik, antara janji dan ancaman, penyebutan ayat rahmat sesudah ayat siksaan, ayat-ayat yang berisi anjuran setelah ayat larangan, ayat-ayat tentang keesaan Allah setelah menjelaskan ayat-ayat tentang alam.[27] Paralelisme dalam konteks ini sangat jelas.

Dalam konsepsi seperti di atas, para mufassir berbeda pendapat dalam memandang *munāsabah*. Sebagian mereka tidak antusias memperhatikan *munāsabah* karena turunnya ayat al-Qur'ān

---

[26] al-Qaththān, *Mabāḥits*, 98-99.
[27] Ibid., 97.
[28] al-Zarkasyī, *al-Burhān*, juz 1, 63.

didasarkan pada peristiwa yang berbeda-beda[28] serta spesifik, sedang sebagian lain sangat antusias karena sebuah kalimat terkadang merupakan penguat terhadap kalimat sebelumnya, sebagai penjelasan, tafsiran, atau sebagai komentar akhir.[29]

Terlepas dari perbedaan pendapat para mufassir tersebut, dalam konteks ini kedudukan *munāsabah* dalam tafsir tetap diposisikan. ʻIzz al-Dīn bin ʻAbd al-Salām berpandangan, *munāsabah* adalah ilmu yang baik. Hanya saja, dalam menetapkan korelasi kata-kata dalam ayat, disyaratkan adanya ketentuan yang awal dengan yang akhir. Jika muncul beberapa sebab yang berbeda, tidak disyaratkan adanya korelasi antara yang satu dengan yang lain.[30]

Muḥammad al-Syarbīnī, dengan antusias dan sungguh-sungguh, menjelaskan bahwa *munāsabah* ditetapkan sebagai dalil dan petunjuk[31] untuk menganalisis berbagai persoalan. Karena *munāsabah* dianggap penting, al-Zarkasyī berpandangan, jika *sabab al-nuzūl* tidak dapat dijadikan acuan untuk memecahkan masalah, sebaiknya mendahulukan konsep *munāsabah.*[32]

Al-Rāzī juga berpendapat, memelihara susunan kata lebih utama daripada menerima hadis ahad.[33] Dalam hal ini, dapat diambil pengertian bahwa menggunakan *munasabah* lebih utama daripada riwayat yang hadisnya adalah ahad.

Muḥammad ʻAbduh dalam kitabnya *Tafsīr al-Manār* dan *Tafsīr Juz ʻAmma*, sebagaimana dikutip dan dielaborasi oleh Natsir Mahmud dalam *Jurnal Studi-studi al-Qur'ān*, menuangkan dua ide konsep dasar dalam menafsirkan al-Qur'ān dengan memandang bahwa setiap surat merupakan satu kesatuan, ayat-ayatnya mempunyai hubungan yang serasi. Di samping itu, dia lebih mengutamakan keumuman lafal

---

29 al-Qaththān, *Mabāḥits*, 98.
30 Lihat ibid.
31 Muḥammad Ḥusain al-Dzahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, juz 1 (Mesir: Mathbaʻat al-Madanī, 1995), 350.
32 al-Zarkasyī, *al-Burhān*, juz 1, 34.
33 al-Rāzī, *Tafsīr*, juz 1, 141.
34 Lihat Mahmud, "Karakteristik," dalam *Jurnal*, 8-9.

daripada spesifikasi sebab.[34]

‘Abduh dalam membuktikan hal itu memberikan contoh pada ayat 1 dan 2 surat al-Fajr [89], yakni والفجر وليال عشر. Menurutnya, di antara para mufassir tidak menjelaskan relevansi kedua ayat tersebut karena menganggap tidak sejalan. Mereka memberi arti tertentu, padahal kata الفجر dan ليال di atas menunjukkan waktu secara umum.[35] Apabila al-Qur’ān menyebutkan waktu tertentu, maka ia diberi ciri atau sifat tertentu pula, misalnya يوم القيامة, ليلة القدر, dan sebagainya. Jadi, الفجر dan ليال di atas menunjukkan waktu secara umum. Hubungan (*munāsabah*) kedua ayat itu terletak pada kesamaannya, yakni fajar yang terbit dapat menggeser kegelapan malam dan akhirnya malam dikalahkan oleh terang yang merata. ليال عشر adalah malam kesepuluh (bulan kesepuluh) yang menghilangkan kegelapan malam dikalahkan oleh malam-malam berikutnya, yaitu malam bulan purnama. Hubungan yang kedua terletak pada fungsinya yang berbeda. Kalau الفجر menggeser kegelapan malam yang akhirnya terjadi terang yang nyata, maka ليال عشر menghilangkan kegelapan malam, tetapi lambat laun terjadi lagi kegelapan yang merata.[36]

Dari kerangka pemikiran tersebut, dapat ditarik suatu pengertian bahwa kedudukan *munāsabah* dalam tafsir adalah sebagai interpretasi dan hermeneutika al-Qur’ān. Dengan demikian, *munāsabah* menjadi tolak ukur dalam menafsirkan al-Qur’ān secara baik dan relevan dengan maksud yang terkandung di dalam al-Qur’ān.

E. Kegunaan Mempelajari *Munāsabah*

Misi ajaran al-Qur’ān adalah *raḥmah li al-‘ālamīn* (rahmat

---

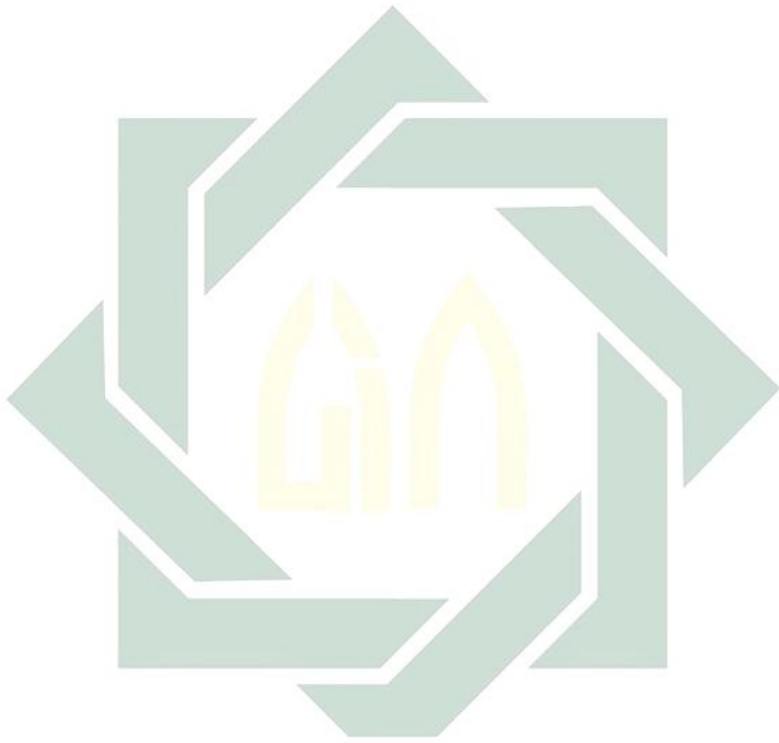
[35] ‘Abd Allāh Muḥammad Syahāthah, *Manhaj al-Imām Muḥammad ‘Abduh fī Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm* (Mesir: Rasā’il al-Jāmi‘ah, t.t.), 36. Rujukan ini dikutip oleh Mahmud, “Karakteristik,” dalam *Jurnal*, 8.

[36] Muḥammad ‘Abduh, *Tafsīr Juz ‘Amma* (Kairo: Dār al-Hilāl, 1968), 77. Contoh ini dikemukakan oleh Syahathah dalam *Manhaj*, 35.

bagi alam semesta). Di antara misi sebagai rahmat adalah penafsiran terhadap al-Qur'ān melalui pemahaman yang komprehensif tentang konsepsi *munāsabah* di dalam al-Qur'ān. Dengan mempelajari dan mengetahui *munāsabah*, minimal ada tiga kegunaan yang dapat diambil, yaitu:

Al-Qur'ān memiliki rahasia-rahasia dan hikmah yang terkandung di balik susunan kalimat, ayat, dan suratnya. Dengan memahami ilmu *munāsabah*, khazanah penafsiran al-Qur'ān yang tersimpan di balik rahasia dan hikmah akan ditemukan, terutama dalam pengambilan hukum yang dikontekstualisasikan dalam realitas masyarakat.

Al-Qur'ān tersusun dalam satu kesatuan ayat dan surat secara integral. Dengan memahami ilmu *munāsabah*, pemahaman al-Qur'ān secara komprehensif akan dicapai dan akan terhindar dari pemahaman yang parsial dan terputus-putus. Dengan demikian, muara pemahaman akan berujung pada kesatuan tematik isi al-Qur'ān.

Al-Qur'ān memiliki tingkat sastra yang sangat tinggi. Bahasa al-Qur'ān, konteks kalimat, serta kesesuaian ayat dan surat mengantarkan pada keyakinan bahwa al-Qur'ān adalah wahyu dan mukjizat. Al-Qur'ān adalah produk Tuhan yang ditransformasikan kepada Muhammad agar dapat dipahami dan diamalkan.

BAB VIII

MAKKĪYAH DAN MADANĪYAH

A. Definisi *Makkīyah* dan *Madanīyah*

Secara definitif, pengertian *Makkīya*h dan *Madanīyah* oleh Shubḥī al-Shāliḥ[1] dan Abdul Djalal H.A.[2] dibagi menjadi empat teori, yaitu *mulāḥadhat makān al-nuzūl* (geografis), *mulāḥadhat al-mukhāthabīn fī al-nuzūl* (teori subjektif), *mulāḥadhat zamān al-nuzūl* (teori historis), dan *mulāḥadhat tadlammun al-sūrah* (teori *content analysis*).

Teori *mulāḥadhat makān al-nuzūl*, yaitu teori yang berorientasi pada al-Qur'ān turun atau tempat ayat turun. Menurut teori ini, ayat *Makkīyah* ialah ayat yang turun di Mekah dan sekitarnya baik Nabi sebelum hijrah ke Madinah atau sesudah hijrah. Yang termasuk dalam kategori ini adalah ayat yang turun kepada Nabi Muhammad pada saat beliau berada di Mina, Arafah, Hudaibiyah, dan sebagainya. Sedang yang dimaksud ayat *Madanīyah* adalah

---

1 Shubḥī al-Shāliḥ, *Mabāḥits fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 1988), 167-168.

2 Abdul Djalal H.A., *Ulumul Qur'an* (Surabaya: Dunia Ilmu, 1998), 78-86.

ayat yang turun kepada Rasulullah di Madinah dan sekitarnya.[3] Yang termasuk dalam kategori ini adalah ayat yang turun kepada Nabi Muhammad pada saat beliau berada di Badar, Qubq, Madinah, Uhud, dan lain-lain. Argumentasi teori ini didasarkan pada riwayat Abū ‘Amr dan ‘Utsmān bin Sa‘īd al-Dārimī:

مَا نُزِلَ بِمَكَّةَ وَمَا نُزِلَ فِي طَرِيْقِ إِلَى الْمَدِيْنَةِ قَبْلَ أَنْ يَبْلُغَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمَدِيْنَةَ فَهُوَ مِنَ الْمَكِّيِّ وَمَا نُزِلَ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي أَسْفَارِهِ بَعْدَ مَا قَدِمَ الْمَدِيْنَةَ فَهُوَ مِنَ الْمَدَنِيِّ.

Ayat yang diturunkan di Mekah dan yang diturunkan dalam perjalanan hijrah ke Madinah sebelum Muhammad sampai ke Madinah adalah termasuk Makkī. Ayat yang diturunkan kepada Muhammad dalam perjalanan beliau setelah sampai di Madinah adalah termasuk Madanī.[4]

Teori geografis ini memiliki kelebihan, yaitu rumusan pengertian *Makkīyah* dan *Madanīyah* jelas dan tegas. Ayat yang *Makkīyah* adalah ayat atau surat yang turun di Mekah, meskipun turunnya sesudah hijrah ke Madinah tanpa memperhatikan aspek kesejarahan.

Kelemahan teori geografis, rumusannya tidak bisa dijadikan standar. Rumusan tersebut tidak mencakup seluruh ayat al-Qur’ān yang tidak semuanya turun di Mekah dan sekitarnya atau di Madinah dan sekitarnya. Faktanya, terdapat beberapa ayat yang turun d luar daerah itu, misalnya surat al-Taubah [9] ayat 42 dan al-Zukhruf [43] ayat 45:

لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيْبًا وَسَفَرًا قَاصِدًا لَاتَّبَعُوْكَ.

Dan jika yang engkau serukan (kepada mereka) itu keuntungan yang mudah diperoleh dan perjalanan yang tidak jauh, tentu mereka itu akan mengikutimu.

---

[3] Muḥammad ‘Abd al-‘Adhīm al-Zarqānī, *Manāhil al-‘Irfān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, juz 1 (Beirut: Dār al-Fikr, 1988), 193. Lihat Jalāl al-Dīn al-Suyūthī, *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, juz 1 (Beirut: Dār al-Fikr, 2008), 11-12.

[4] Badr al-Dīn Muḥammad bin ‘Abd Allāh al-Zarkasyī, *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, juz 1 (Beirut: Mansyūrāt al-Maktabah al-‘Ashrīyah, t.t.), 188-189.

وَاسْئَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِنْ دُوْنِ الرَّحْمٰنِ اٰلِهَةً يُعْبَدُوْنَ.

Dan tanyakanlah kepada rasul-rasul Kami yang telah Kami utus sebelum engkau adakah Kami menentukan tuhan-tuhan untuk disembah selain Allah yang Maha Pemurah.

Ayat 42 surat al-Taubah [9] diturunkan di daerah Tabuk, jauh dari kota Mekah dan Madinah, sedang ayat 45 surat al-Zuhruf [43] diturunkan di Baitul Maqdis, daerah Palestina pada malam *isrā'* dan *mi'rāj*. Ayat ini tidak bisa diklasifikasikan *Makkīyah* atau *Madanīyah*, karena jauh dari kedua kota tersebut.

Teori geografis yang hanya menunjuk dua tempat, yaitu Mekah dan Madinah bertentangan dengan hadis yang menjelaskan bahwa tempat turun ayat al-Qur'ān ada tiga, yaitu Mekah, Madinah, dan Syam. Dalam sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Abū Umāmah Rasulullah bersabda:

أُنْزِلَ الْقُرْاٰنُ فِى ثَلَاثَةِ أَمْكِنَةٍ: مَكَّةَ وَالْمَدِيْنَةِ وَالشَّامِ.

Al-Qur'ān diturunkan di tiga tempat, yaitu Mekah, Madinah, dan Syam.[5]

Teori *mulāḥadhat al-mukhathābin fī al-nuzūl,* yaitu teori yang berorientasi pada subjek yang dikhithābī (dipanggil) dalam ayat. Jika subjeknya orang-orang Mekah, maka ayat yang turun dinamakan *Makkīyah*. Jika subjeknya orang-orang Madinah, maka ayat yang turun disebut *Madanīyah*. Yang dinamakan ayat *Makkīyah* ialah ayat-ayat yang berisi *khithāb* (panggilan) kepada penduduk Mekah dengan memakai kata-kata ياأيها الناس (wahai manusia), ياأيها الكافرون (wahai orang-orang kafir), يا بنى آدم (wahai anak-anak Adam), dan sebagainya. Sedang yang dimaksud ayat-ayat *Madanīyah* ialah ayat yang berisi panggilan kepada

---

[5] al-Suyūthī, *al-Itqān*, juz 1, 12.

penduduk Madinah. Semua ayat yang dimulai dengan *nidā’* (panggilan) يأيها الذين آمنوا (wahai orang-orang yang beriman) termasuk ayat Madanīyah.[6] Teori ini berargumentasi pada hadis yang diriwayatkan oleh Maimūn bin Mihrān:

مَا كَانَ فِى الْقُرْاٰنِ يَاأَيُّهَا النَّاسُ أَوْ يَا بَنِى اٰدَمَ فَإِنَّهُ مَكِّيٌّ وَمَا كَانَ يَاأَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا فَإِنَّهُ مَدَنِيٌّ.

> *Ayat yang dalam al-Qur’ān terdapat “yā ayyuhā al-nās” atau “yā banī Ādam” adalah Makkī, sedang ayat yang terdapat “yā ayyuhā al-ladzīna āmanū” adalah Madanī.*[7]

Kelebihan teori subjektif, yaitu rumusannya mudah dipahami karena menggunaan *khithāb* atau *nidā’* yang lebih tampak dan cepat dikenal. Ayat yang dimulai dengan *nidā’* يأيها الناس atau يأيها الكافرون jelas menunjukkan *Makkīyah* dan ayat yang dimulai dengan يأيها الذين آمنوا jelas menunjukkan *Madanīyah*.

Tentang kelemehan teori subjektif, minimal dapat dilihat dari dua aspek. *Pertama*, rumusan pengertiannya tidak dapat dijadikan standar karena tidak mencakup seluruh ayat al-Qur’ān. Dari seluruh ayat al-Qur’ān, ayat yang dimulai dengan *nidā’* hanya 511 ayat. Ini menunjukkan bahwa jumlah ayat *nidā’* hanya 511/6236X100%=8,19%. Dengan demikian, masih banyak ayat yang tidak tercakup dalam rumusan teori ini, yakni sekitar 91,81% yang tidak dimulai dengan *nidā’*, sedang yang tercakup dalam teori ini hanya sekitar 1/10%. *Kedua*, rumusan kriterianya tidak berlaku secara menyeluruh, yakni semua ayat yang dimulai dengan يأيها الناس adalah *Makkīyah*, sedang seluruh ayat yang dimulai dengan يأيها الذين آمنوا adalah *Madanīyah*. Realitasnya, terdapat beberapa ayat yang dimulai dengan *nidā’* يأيها الناس bukan *Makkīyah* tetapi *Madanīyah*,[8] misalnya beberapa ayat:

---

6 al-Zarqānī, *Manāhil*, juz 1,193. Lihat al-Zarkasyī, *al-Burhān*, juz 1, 187.
7 al-Zarqanī, *Manāhil*, juz 1, 193.
8 Djalal, *Ulumul Qur’a*n, 83-84.

يَاأَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوْا رَبَّكُمُ الَّذِى خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوْا اللهَ الَّذِى تَسَاءَلُوْنَ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيْبًا (اَلنِّسَاءِ[٤]: ١).

Hai manusia, bertakwalah kepada Tuhan Kalian yang telah menciptakan kalian dari diri yang satu; dan darinya Allah menciptakan istrinya; dan dari keduanya Allah mengkembangbiakkan laki-laki dan perempuan yang banyak. Bertakwalah kepada Allah yang dengan (menggunakan) namaNya kalian saling meminta satu sama lain dan peliharalah hubungan sanak keluarga. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasi kalian (al-Nisā' [4]: 1).

يَاأَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوْا رَبَّكُمْ الَّذِى خَلَقَكُمْ وَالَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُوْنَ (اَلْبَقَرَةُ [٢]: ٢١).

Hai Manusia, sembahlah Tuhan Kalian yang telah menciptakan kalian dan orang-orang yang sebelum kalian agar kalian menjadi orang-orang yang bertakwa (al-Baqarah [2]: 21).

يَاأَيُّهَا النَّاسُ كُلُوْا مِمَّا فِى الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوْا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِيْنٌ (اَلْبَقَرَةُ [٢]: ١٦٨).

Hai Manusia, makanlah makanan yang halal dan baik dari apa yang terdapat di bumi dan janganlah mengikuti langkah-langkah syetan, karena sesungguhnya syetan itu adalah musuh yang nyata bagi kalian (al-Baqarah [2]: 168).

إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ أَيُّهَا النَّاسُ (اَلنِّسَاءُ [٤]: ١٣٣).

Jika Allah menghendaki, niscaya Dia musnahkan kalian wahai manusia (al-Nisā' [4]: 133).

Selain itu, terdapat ayat yang dimulai dengan *nidā'* ياأيها الذين آمنوا bukan *Madanīyah* tetapi *Makkīyah*, misalnya firman Allah:

يَاأَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا ارْكَعُوْا وَاسْجُدُوْا وَاعْبُدُوْا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوْا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ (اَلْحَجُّ [٢٢]: ٧٧).

Wahai orang-orang yang beriman, rukuk dan sujudlah kalian serta sembahlah Tuhan Kalian dan berbuatlah kebajikan agar kalian mendapatkan kemenangan (al-Ḥajj [22]: 77).

Teori tersebut juga dikembangkan oleh Mahmud Muhammad Thaha. Hanya saja dia berpandangan bahwa yang dimaksud *mukhāthab* kepada masyarakat Mekah dan Madinah tidak dalam pengertian bahwa ayat-ayat itu dikhususkan kepada masyarakat Mekah dan Madinah, demikian juga pilihan atas ciri-ciri sasaran. Dia menekankan pada kesesuaian antara pesan dengan kondisi masyarakat di kedua tempat itu. Misalnya, يا أيها الناس, bukan ياأيها المنافقون. Menurutnya, perbedaan ungkapan ini mengandung maksud tersendiri yang perlu ditelusuri.[9] Titah yang ditujukan kepada orang-orang munafik muncul di Madinah, tidak di Mekah. Hal ini dapat ditelusuri bahwa di Mekah tidak ada orang munafik, yang ada adalah mukmin atau musyrik. Hal ini menunjukkan bahwa kekerasan bukan merupakan metode dakwah; yang berlaku pada saat itu adalah ayat-ayat persuasif.[10] Allah berfirman dalam surat al-Naḥl [16] ayat 125:

أُدْعُ إِلَى سَبِيْلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيْلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِيْنَ.

Serulah (manusia) kepada jalan Tuhanmu dengan hikmah dan pelajaran yang baik dan bantahlah mereka dengan cara yang lebih baik. Sesungguhnya Tuhanmu Dialah yang lebih mengetahui tentang siapa yang sesat dari

---

[9] Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulum al-Qur'an: Membawa Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya* (Yogyakarta: Penerbit Pustaka Pelajar, 2009), 125.

[10] Mahmud Muhammad Thaha, *Arus Balik Syari'ah*, ter. Khairon Nahdiyyin (Yogyakarta: Penerbit LKiS, 2003), 144.

JalanNya dan Dialah yang lebih mengetahui orang-orang yang mendapat petunjuk.

Setelah melakukan telaah mendalam, Thaha berpandangan bahwa *risālah* (misi) pertama adalah misi yang dijelaskan melalui tataran hukum. Ia merupakan misi orang-orang mukmin. Orang-orang mukmin tidak sama dengan orang-orang muslim. Perbedaan antara mukmin dan muslim bukan perbedaan jenis, tetapi hanya perbedaan kadar. Tidak setiap mukmin adalah muslim, tetapi setiap muslim pasti mukmin.[11]

Menurut Thaha, al-Qur'ān memuat dua kategori pesan, yaitu pesan dalam tataran iman dan pesan dalam tataran Islam. Di antara kedua tataran pesan itu, terdapat pesan yang senantiasa bergerak di antara keduanya, yakni *iḥsān, 'ilm al-yaqīn, 'ain al-yaqīn, ḥaqq al-yaqin*, dan Islam Paripurna. Islam bergerak dan melingkar di antara ke tujuh tataran pesan itu; dimulai dari tataran pertama, yakni tataran Islam naik ke tataran iman sampai akhirnya ke tataran Islam Paripurna.[12]

Berdasarkan realitas di atas, ayat-ayat al-Qur'ān yang turun di Mekah biasanya dicirikan dengan penggunaan ungkapan yang mengarah pada kemanusiaan secara universal, misalnya ياأيها الناس. Kata panggilan ini menandakan komitmen kemanusiaan tanpa memandang suku, agama, ras, dan golongan. Dengan demikian, al-Qur'ān memanggil manusia tidak berdasarkan SARA melainkan atas dasar kemanusiaan.

Setelah Rasulullah hijrah ke Madinah, ayat-ayat persuasif dinasakh. Karena tuntutan waktu, maka wahyu bergeser kepada ayat-ayat pedang dan semacamnya.[13] Sejalan dengan realitas ini, ayat-ayat yang turun di Madinah menggunakan panggilan yang bernada dikotomis dan diskriminatif, misalnya ياأيها الذين آمنوا

[11] Ibid., 141.
[12] Ibid. Wijaya, *Arah*, 125.
[13] Ibid., 144.

dan ياأيها المناقون, demikian juga ayat yang menganjurkan agar memerangi orang-orang yang memerangi umat Islam. Ungkapan panggilan yang berbeda-beda dan anjuran memerangi orang kafir relevan dengan fakta bahwa di Madinah Rasulullah telah bercampur-baur dengan persoalan politik praktis, sehingga wacana yang ditunjukkan dalam bahasa al-Qur'ān bercorak dikotomis, diskriminatif, antisipatif, dan ideologis. Di Madinah masyarakat dibedakan secara tegas antara kawan dan lawan, demikian juga cara menyikapinya. Perang dalam Islam dianjurkan semasa Rasulullah berada di Madinah.[14]

Yang dimaksud teori *mulāḥadhat zamān al-nuzūl*, yaitu teori yang berorientasi pada sejarah waktu turunnya ayat al-Qur'ān. Yang dijadikan tonggak sejarah oleh teori ini ialah hijrahnya Muhammad dari Mekah ke Madinah. Pengertian *Makkīyah* menurut teori ini ialah ayat-ayat yang diturunkan sebelum Muhammad hijrah ke Madinah, meskipun turunnya ayat itu di luar kota Mekah seperti ayat-ayat yang turun di Mina, Arafah, Hudaibiyah; sedang pengertian *Madanīyah* ialah ayat-ayat yang turun setelah Muhammad Hijrah ke Madinah,[15] meskipun turunnya ayat itu di Mekah atau sekitarnya seperti ayat-ayat yang diturunkan di Badar, Uhud, Arafah, dan Mekah. Teori ini juga berpegang pada riwayat Abū 'Āmir dan 'Utsmān bin Sa'īd al-Dārimī:

مَا نُزِلَ بِمَكَّةَ وَمَا نُزِلَ فِى طَرِيْقٍ إِلَى الْمَدِيْنَةِ قَبْلَ أَنْ يَبْلُغَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمَدِيْنَةَ فَهُوَ مِنَ الْمَكِّيِّ وَمَا نُزِلَ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِى أَسْفَارِهِ بَعْدَ مَا قَدِمَ الْمَدِيْنَةَ فَهُوَ مِنَ الْمَدَنِيِّ.

> *Ayat yang diturunkan di Mekah dan yang diturunkan dalam perjalanan hijrah ke Madinah sebelum Muhammad sampai ke Madinah adalah termasuk Makkī. Ayat yang*

---

14 Wijaya, *Arah*, 132-133.

15 al-Zarqānī, *Manāhil*, juz 1, 194. Shubḥī al-Shāliḥ, *Mabāḥits fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyin, 1988), 168. al-Suyūthī, *al-Itqān*, juz 1, 11-12.

diturunkan kepada Muhammad dalam perjalanan beliau setelah sampai di Madinah adalah termasuk Madanī.[16]

Para ulama menilai, teori historis memiliki kelebihan dan dianggap benar. Rumusan teori ini mencakup keseluruhan ayat al-Qur'ān dan memiliki standar. Logikanya, jika ayat tidak turun sebelum hijrah, pasti turun setelah hijrah. Meskipun demikian, hal ini masih dinilai ada kelemahan, yakni kurang realistis. Ada beberapa ayat yang turun di Mekah tetapi dianggap *Madanīyah*, misalnya:

اَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِيْنًا (اَلْمَائِدَةُ [٥]: ٣).

Pada hari ini telah Kusempurnakan untukmu agamamu dan telah kucukupkan kepadamu nikmatKu serta telah Kuridai Islam menjadi agama bagimu (al-Mā'idah [5]: 3).

إِنَ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوْا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا (اَلنِّسَاءُ [٤]: ٥٨).

Sesungguhnya Allah menyuruh kalian menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya (al-Nisā' [4]: 58).

Ayat 3 surat al-Mā'idah [5] turun ketika Rasulullah wukuf di Arafah dengan jarak sekitar 25 km dari Mekah, sedang ayat 58 surat al-Nisā' [4] turun di tengah kota Mekah ketika Resulullah berada di dalam Ka'bah, di tengah-tengah Masjid al-Ḥarām. Dalam teori ini, ayat tersebut tetap disebut *Madanīyah.*

Untuk mempermudah memahami *Makkīyah* dan *Madanīyah* dalam teori historis, dibuat rumusan tiga fase. *Pertama*, fase permulaan (*marḥalah ibtidā'īyah*), yakni fase Rasul sebelum hijrah ke Mekah. Pada fase ini para ulama sepakat untuk memasukkan surat al-'Alaq [96], al-Muddatstsir [74], al-'Ādiyāt [100], dan

---

[16] al-Zarkasyī, *al-Burhān*, juz 1, 188-189.

al-Najm [53] ke dalam *Makkiyah. Kedua*, fase pertengahan (*marḥalah mutawassithah*), yakni fase Rasul setelah hijrah. Para ulama sepakat untuk memasukkan surat 'Abasa [80], al-Thīn [95], al-Qāri'ah [101], al-Mursalāt [77], al-Balad [90], al-Ḥijr [15], dan al-Qiyāmah [75] ke dalam *Makkīyah. Ketiga*, fase terakhir (*marḥalah khitāmīyah*), yakni fase antara Mekah dan Madinah. Para ulama sepakat untuk memasukkan surat al-Dukhān [44], al-Zukhruf [43], al-Shāffāt [37], al-Sajadah [41], Ibrahīm [14], al-Kahf [18], dan al-Dzāriyāt [51] ke dalam *Madanīyah.*[17]

Naṣr Ḥāmid Abū Zaid menawarkan kategorisasi pada gerak realitas dan teks, tidak berdasarkan pada ciri tempat, waktu, dan sasaran (subjek orang). Menurutnya, peristiwa hijrah tidak hanya perpindahan tempat tetapi realitas, demikian juga teks merupakan gerakan realitas yang mempengaruhi gerak teks tersebut.[18] Dalam hal ini, Abū Zaid memberikan dua kerangka:

Pertama, ciri realitas; perpindahan dari Mekah ke Madinah tidak hanya sekedar perpindahan tempat, tetapi merupakan perpindahan realitas, yaitu dari realitas masyarakat yang masih tahap penyadaran ke masyarakat yang mulai masuk ke tahap pembentukan. Dalam realitas seperti ini, metode dakwah yang digunakan adalah metode yang sesuai dengan kedua realitas itu. Metode yang tepat untuk realitas pertama adalah yang mampu memberikan pengaruh yang kuat terhadap jiwa tanpa terlebih dahulu melihat aspek isinya, sedang metode yang tepat untuk realitas yang kedua adalah yang mampu memberikan pemahaman terhadap ajaran. Yang pertama disebut tahap *indzār* (tahap memberikan peringatan tentang sorga dan neraka), sedang yang kedua disebut tahap *risālah* (tahap memberikan ajaran).[19]

K*edua*, ciri teks, terutama dilihat dari segi *uslūb*. Abū Zaid berpandangan, dari segi ini, ciri-ciri yang membedakan antara ayat-ayat

---

[17] Shalahuddin Hamid, *Study Ulumul Quran* (Jakarta: Intimedia Ciptanusantara, t.t.), 192.
[18] Nashr Ḥāmid Abū Zaid, *Mafhūm al-Nash: Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Markaz al-Tsaqafī al-'Arabī, 2000), 77.
[19] Ibid.

yang turun di Mekah dan Madinah tidak lepas dari realitas di kedua tempat tersebut. Menurutnya, ada dua bentuk teks yang lahir dalam realitas ini. *Pertama*, selama Rasulullah di Mekah, ayat-ayatnya pendek, sedang selama di Madinah, ayat-ayatnya panjang. Fase Mekah adalah taraf peralihan dari *indzār* ke *risālah*; tujuannya adalah memelihara kondisi penerima pertama. *Kedua*, untuk memelihara *fāṣilah*, yang menjadi ciri *uslūb* sastrawi yang membedakan dengan sajak dan syair yang berkembang pada saat itu.[20]

Yang dimaksud teori *mulāḥadhat tadlammun al-sūrah*, yaitu teori yang mendasarkan kriterianya dalam membedakan *Makkīyah* dan *Madanīyah* kepada isi ayat atau surat yang bersangkutan. Yang dinamakan *Makkīyah* menurut teori ini ialah ayat yang berisi cerita umat para rasul terdahulu, sedang yang disebut M*adanīyah* ialah ayat yang berisi hukum *ḥudūd, farā'idl*, dan sebagainya. Argumentasi yang dijadikan pijakan oleh teori ini, di antaranya ialah riwayat Hisyām bin Muḥammad bin Sā'ib bin Bisyr al-Kalabī dari ayahnya, al-Ḥākim:

كُلُّ سُوْرَةٍ ذُكِرَتْ فِيْهَا الْحُدُوْدُ وَالْفَرَائِضُ فَهُوَ مَدَنِيَّةٌ وَكُلُّ مَا كَانَ فِيْهِ ذِكْرُ الْقُرُوْنِ الْمَاضِيَةِ فَهِيَ مَكِّيَّةٌ.

Setiap surat yang di dalamnya disebutkan hukum-hukum ḥudūd dan farā'idl adalah Madanīyah; dan setiap surat yang di dalamnya disebutkan kejadian-kejadian masa lalu adalah Makkīyah.[21]

Selain riwayat tersebut terdapat riwayat lain, yaitu riwayat dari 'Alqamah bin Qais al-Nakha'ī al-Kūfī dari 'Abd Allāh:

كُلُّ سُوْرَةٍ فِيْهَا يَاأَيُّهَا النَّاسُ فَقَطْ أَوْ كَلَّا أَوْ أَوَّلُهَا حُرُوْفُ التَّهَجِّى سِوَى الزَّهْرَاوَيْنِ وَالْوَعْدِ فِى وَجْهٍ أَوْ فِيْهَا قِصَّةُ اٰدَمَ وَ إِبْلِيْسَ سِوَى الطُّوْلَى فَهِيَ مَكِّيَّةٌ. وَكُلُّ سُوْرَةٍ فِيْهَا قِصَصَ الْأَنْبِيَاءِ وَالْأُمَمِ الْخَالِيَةِ مَكِّيَّةٌ. وَكُلُّ سُوْرَةٍ فِيْهَا فَرِيْضَةٌ أَوْ حَدٌّ فَهِيَ مَدَنِيَّةٌ.

[20] Ibid., 78-79.
[21] al-Zarkasyī, *al-Burhān*, juz 1, 188.

Setiap surat yang di dalamnya terdapat "Ya ayyuhā al-nās" saja, "kalla" atau huruf awalnya hijaiyah selain dua surat yang cemerlang (al-Baqarah [2] dan Āli 'Imrān [3]) dan terkadang ancaman, atau di dalamya terdapat kisah Nabi Adam dan Iblis selain surat pajang (al-Baqarah [2]) adalah Makkīyah. Semua surat yang memuat cerita para nabi dan umat terdahulu adalah Makkīyah. Setiap surat yang memuat kewajiban dan hukuman ḥadd adalah Madanīyah.[22]

Kelebihan teori tersebut, yaitu kriterianya jelas dan mudah dipahami. Dengan melihat kriteria tersebut, seseorang dapat menentukan ayat atau surat sebagai *Makkīyah* atau *Madanīyah.* Aspek kelemahannya terletak pada ketidakpraktisan dalam membedakan *Makkīyah* dan *Madanīyah.* Dengan demikian, dibutuhkan usaha keras untuk mempelajarinya.

Kategorisasi tersebut dalam rangka memudahkan mengetahui ayat-ayat yang turun dalam situasi tertentu sekaligus dapat membantu memahami maksud ayat-ayat yang terkandung di dalamnya. Karena kategorisasi *Makkīyah* dan *Madanīyah* adalah masalah *ijtihādīyah*, maka kategorisasi tersebut tidak bersifat final dan masih ada peluang memberi kategorisasi yang dapat membantu dalam menangkap pesan ayat al-Qur'ān.

B. Ciri-ciri *Makkīyah* dan *Madanīyah*

Untuk mengetahui secara utuh beberapa ragam kriteria yang terkandung dalam ayat *Makkīyah* dan *Madanīyah* sangat sulit. Di antara kesulitan itu adalah ayat yang diturunkan di Mekah masih diperselisihkan baik yang menyangkut susunan atau rangkaian yang diturunkan di Mekah dan di Madinah. Misalnya, ayat yang

[22] Ibid., 189.

turun di Mekah tetapi diturunkan pada penduduk Madinah, demikian juga sebaliknya,[23] ayat-ayat yang diturunkan di Juhfah, Baitul Maqdis, Thaif, Hudaibiyah, ayat yang diturunkan pada waktu siang, malam, musim dingin, musim panas; ayat yang turun pada saat Rasulullah berada di rumah, pada saat *musāfir,* pada saat bersama sahabat, dan pada saat sendirian. Demikian juga ayat yang turun melalui ayat-ayat *Madanīyah* dalam surat *Makkīyah*, ayat-ayat *Makkīyah* dalam surat *Madanīyah*, dan ayat-ayat yang dibawa dari Madinah sampai ke Mekah.

Ayat-ayat yang turun di Mekah sebelum hijrah (*Makkīyah*) dan yang turun di Madinah sesudah hijrah (*Madanīyah*) mempunyai konteks yang berbeda. Masyarakat Mekah adalah masyarakat yang menolak *risālah* Rasulullah, sedangkan masyarakat Madinah adalah masyarakat yang menerima ajaran beliau. Karena itu, kedua kelompok ayat tersebut mempunyai beberapa perbedaan dan ciri-ciri khusus:

1. Ayat dan surat *Makkīyah* pada umumnya pendek, sedang ayat dan surat *Madanīyah* umumnya panjang.
2. Ayat dan surat *Makkīyah* pada umumnya dimulai dengan ياأيها الناس (wahai manusia), sedang ayat dan surat *Madanīyah* dimulai dengan ياأيها الذين آمنوا (wahai orang-orang yang beriman).
3. Ayat dan surat *Makkīyah* pada umumnya berbicara tentang masalah ketauhidan, sedang ayat dan surat *Madanīyah* pada umumnya berbicara tentang kemasyarakatan.
4. Setiap surat yang di dalamnya mengandung ayat *sajadah* adalah *Makkīyah*.
5. Setiap surat yang mengandung lafal *kallā* adalah *Makkīyah*.
6. Setiap surat yang mengandung kisah para nabi dan umat terdahulu kecuali surat al-Baqarah [2] adalah *Makkīyah*.
7. Setiap surat yang dimulai dengan huruf-huruf *muqātha'ah* kecuali surat al-Baqarah [2] dan Āli 'Imrān [3] adalah

[23] Fahd bin Abdurrahman al-Rumi, *Ulumul Qur'an: Studi Kompleksitas al-Qur'an*, ter. Amirul Hasan dan Muhammad Halabi (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1997), 165.

Makkīyah, sedang surat al-Ra‘d [13] masih diperselisihkan oleh para ulama.[24]

Terkait dengan ciri-ciri ayat *Makkīyah* dan *Madanīyah*, Abdul Djalal H.A. sangat rinci memberikan pemilihan antara keduanya. Menurutnya, ciri-ciri itu sebagai berikut:

1. Ciri-ciri *Makkīyah*

a. Dimulai dengan *nidā’* (panggilan) seperti ياأيها الناس (wahai manusia) dan lain sebagainya.

b. Di dalamnya terdapat lafal *kallā.* Lafal tersebut terdapat dalam al-Qur’ān surat al-Furqān [25] bagian akhir *mushhaf ‘Utsmānī s*ebanyak 33 kali.

c. Di dalamnya terdapat ayat-ayat *sajadah* (disunatkan sujud *tilāwah* jika membacanya).

d. Di permulaannya terdapat huruf-huruf *tahajjī* (huruf-huruf yang terpotong-potong).

e. Di dalamnya terdapat cerita-cerita para nabi dan umat terdahulu selain surat al-Baqarah [2] dan al-Mā’idah [5].

f. Di dalamnya berisi cerita-cerita tentang kemusyrikan dan penyembahan-penyembahan terhadap selain Allah.

g. Di dalamnya berisi keterangan-keterangan adat kebiasaan orang-orang kafir dan orang-orang musyrik yang suka mencuri, marampok, membunuh, mengubur anak perempuan hidup-hidup, dan lain sebagainya.

h. Di dalamnya berisi penjelasan dengan bukti-bukti dan argumentasi dari alam ciptaan Allah yang dapat menyadarkan orang-orang kafir untuk beriman kepada Allah, percaya kepada para rasul, kitab-kitab suci, hari kiamat, dan sebagainya.

i. Di dalamnya berisi ajaran prinsip-prinsip akhlak dan pranata sosial, yang dijelaskan dengan sangat mengagumkan sehingga menyebabkan orang benci kepada kekafiran,

---

[24] M. Quraish Shihab et.al, *Sejarah & ‘Ulum al-Qur’an* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1999), 74.

kemusyrikan, kefasikan, kekerasan, dan sebagainya; dan sebaliknya dapat menarik orang untuk beriman, taat, setia, kasih sayang, ikhlas, hormat, rendah diri, dan sebagainya.

j. Di dalamnya berisi nasehat-nasehat berupa petunjuk dan ibarat-ibarat dari balik cerita yang dapat menyadarkan bahwa kekafiran, kedurhakaan, dan pembangkangan umat itu hanya mengakibatkan kehancuran dan kesengsaraan.
k. Di dalamnya berisi ayat-ayat *nidā'* yang ditujukan kepada penduduk Mekah atau orang-orang kafir, musyrik dan sebagainya dengan ungkapan ياأيها الناس (wahai manusia), ياأيها الكافرون (wahai orang-orang kafir), dan يا بنى آدم (wahai anak-anak Adam).
l Kebanyakan surat atau ayat-ayatnya pendek. Bentuk tersebut ditujukan kepada orang-orang Quraisy Mekah yang umumnya pakar bahasa Arab.

2. Ciri-ciri *Madanīyah*

a. Di dalamnya berisi hukum-hukum (*ḥudūd*) seperti tindak pidana pencurian, perampokan, pembunuhan, penyerangan, perzinaan, kemurtadan, dan tuduhan zina.
b. Di dalamnya berisi hukum-hukum *farā'idl, dzawī al-arḥām*, dan *dzawī al-'ashābah*.
c. Berisi izin *jihād fī sabīl Allāh* dan hukum-hukumnya.
d. Berisi keterangan mengenai orang-orang munafik, sifat-sifat, dan perbuatan mereka kecuali surat al-'Ankabūt.
e. Berisi hukum-hukum ibadah seperti hukum salat, zakat, puasa, haji, dan sebagainya.
f. Beirisi hukum-hukum *mu'āmalāt* seperti jual beli, sewa-menyewa, utang-piutang, dan sebagainya.
g. Berisi hukum-hukum *munakaḥāt*, baik mengenai nikah, talak atau mengenai *ḥadlānah*.
h. Berisi hukum-hukum kemasyarakatan dan kenegaraan seperti masalah permusyawaratan, kedisiplinan, kepemimpinan, pendidikan, pergaulan, dan sebagainya.

i. Berisi dakwah (seruan) kepada orang-orang Yahudi dan Nasrani serta penjelasan akidah mereka yang menyimpang.
j. Berisi ayat-ayat *nidā'* yang ditujukan kepada penduduk Madinah seperti ياأيها الذين آمنوا.
k. Kebanyakan surat atau ayat-ayatnya panjang, karena ditujukan kepada penduduk Madinah yang kebanyakan mereka kurang terpelajar sehingga perlu dengan ungkapan yang luas agar jelas.[25]

Kategorisasi terhadap ciri-ciri ayat *Makkīyah* dan *Madanīyah* bukan sesuatu yang final dan tidak bisa direkonstruksi. Tujuan kategorisasi tersebut hanya untuk mengetahui ciri-ciri *Makkīyah* dan *Madanīyah* tersebut, yang antara satu dengan yang lain memiliki kelebihan dan kekurangan. Untuk itu, penangkapan terhadap pesan ayat al-Qur'ān adalah penting. Respons al-Qur'ān terhadap kehidupan masyarakat di Mekah dan di Madinah merupakan objek yang harus dikaji dengan menjelaskan pesan yang terkandung di dalam ayat tersebut.

Pandangan yang menetapkan bahwa ciri-ciri *Makkīyah* adalah ياأيها الناس dan ياأيها الكافرون, sedang ciri-ciri *Madanīyah* adalah ياأيها الذين آمنوا dan ياأيها المنافقون perlu dikembangkan kepada situasi dan kendisi masyarakat Mekah dan Madinah pada saat itu. Dengan melihat redaksi yang berbeda, pemahaman terhadap pesan yang terkandung dalam ayat juga berbeda. Secara sosiologis, inspirasi yang ditangkap bahwa mendekati orang-orang kafir dan orang-orang beriman dalam konteks kekinian tentu berbeda sebagaimana respons al-Qur'ān pada saat Rasulullah di Mekah dan di Madinah, respons al-Qur'ān sebelum Rasulullah hijrah dan sesudah hijrah, atau respons al-Qur'ān dengan subjek yang menjadi sasaran (*khithāb*).

Di antara ciri-ciri *Makkīyah* dan *Madanīyah* adalah bahwa setiap surat yang di dalamnya disebutkan kata *sajdah* (sujud)

---

[25] Djalal, *Ulumul Qur'an*, 167.

itu pasti M*akkīyah*. Ungkapan *sajdah* lebih dekat pada Islam daripada iman. Sujud mengandung misteri besar yang berkaitan dengan misteri perjalanan menuju ke tangga penghambaan.[26] Di dalam al-Qur'ān surat al-'Alaq [96] ayat 19 Allah berfirman:

كَلَّا لَا تُطِعْهُ وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ.

> *Sekali-kali jangan. Jaganlah engkah patuh kepadanya; bersujudlah dan dekatkanlah (dirimu kepada Tuhan).*

Setiap surat yang diawali dengan huruf *hijā'īyah* pasti *Makkīyah* selain al-Baqarah dan Āli 'Imrān, sebab keduanya merupakan surat *Madanīyah*. Menurut Thaha, seluruh rahasia al-Qur'ān terkandang dalam ketentuan ini dalam rangka menjelaskan dua perbedaan risalah Islam di Mekah dan Madinah. Jumlah huruf yang dijadikan pegangan sebagai permulaan surat ada 14 huruf, setengah dari jumlah abjad Arab. 29 surat diawali dengan huruf-huruf ini, dengan 14 macam variasi, yaitu *alif lām mīm, alif lām mīm shād, alif lām rā', alif lām mīm rā', kāf hā yā 'ain shād, thā hā, thā sīn mīn, thā sīn, yā sīn, shād, hā mīm, 'ain sīn qāf, qāf,* dan *nūn*. Semua bentuk ini diikuti dengan pesan yang maknanya mengacu pada al-Qur'ān. Contoh paling jelas dalam hal ini adalah firman Allah surat al-Baqarah [2] ayat 1-3:

الم ذٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيْهِ هُدًى لِلْمُتَّقِيْنَ.

> *Alif lām mīm. Kitab (al-Qur'ān) ini tiada keraguan di dalamnya; petunjuk bagi orang-orang yang bertakwa.*

Ayat tersebut dapat bermakna secara variatif. Makna *alif lām mīm* seperti terjemahan di atas jika bacaan berhenti pada kata فيه. Jika bacaan berhenti pada kata لا ريب, makna *alif lām mīm* adalah "kitab yang tidak diragukan. Di dalamnya terdapat

---

[26] Thaha, Arus, 145.

petunjuk bagi orang yang bertakwa." Meskipun dapat dibaca dengan dua cara, namun tetap saja yang ditunjuk (dengan makna tersebut) sama, yaitu *alif lām mīm*.[27]

Setiap ungkapan ياأيها الناس dan يا بنى آدم pasti *Makkīyah* kecuali surat al-Nisā' [4] dan al-Baqarah [2], sebab keduanya adalah *Madanīyah*. Surat al-Nisā' [4] diawali dengan ungkapan ياأيها الناس اتقوا ربكم, sementara bagian akhir adalah ياأيها الناس اعبدوا ربكم.[28] Menurut Thaha, ayat-ayat yang menyimpang dari kaidah-kaidah tersebut, antara yang *Makkīya*h dan *Madanīyah*, disebabkan adanya tumpang tindih antara iman dan Islam. Setiap orang mukmin adalah muslim di fase permulaan dan ia bukan muslim di fase peghujung. Setiap yang muslim pasti mukmin dan tidak akan dipisahkan.[29]

Di antara karakteristik ayat *Madanīyah* adalah ayat tentang jihad. Setelah Rasulullah hijrah, orientasi dakwah Rasulullah berbeda, sehingga ayat-ayat persuasif dinasakh. Karena tuntutan waktu, wahyu yang mengarah pada dialogis bergeser pada ayat pedang. Di dalam surat al-Taubah [9] ayat 5 Allah berfirman:

فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوْا الْمُشْرِكِيْنَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوْهُمْ وَخُذُوْهُمْ وَاحْصُرُوْهُمْ وَاقْعُدُوْا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تَابُوْا وَأَقَامُوْا الصَّلَاةَ وَآتُوْا الزَّكَاةَ فَخَلُّوْا سَبِيْلَهُمْ إِنَّ اللهَ غَفُوْرٌ رَحِيْمٌ.

> *Apabila sudah habis bulan-bulan Haram itu, maka bunuhlah orang-orang musyrik itu di mana saja kalian jumpai mereka; tangkaplah mereka dan intailah di tempat pengintaian. Jika mereka bertobat, mendirikan salat, dan menunaikan zakat, maka berilah kebebasan kepada mereka untuk berjalan. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.*

[27] Ibid., 145.
[28] Ibid., 143.
[29] Ibid.

Ketika Rasulullah berada di Mekah, dakwah yang dijalankan adalah persuasif dan dialogis. Target yang akan diraih, komunitas masyarakat Mekah tidak lari dan tidak takut pada Islam. Islam menjelma sebagai agama yang memberi perlindungan dan mengarahkan umat pada nilai-nilai kemanusiaan secara universal, tidak parsial. Dalam hal ini, Rasulullah di Mekah disarankan bersabar menghadapi berbagai ujian dan cobaan. Cacian dan makian yang dilakukan oleh kepala suku ditanggapi oleh Rasulullah dengan bijak. Di Mekah Rasulullah seringkali ditentang. Masyarakat Mekah mendustai, mencela kenabian, menuduh sebagai tukang sihir, peramal, dan penyair. Dalam hal ini, al-Qur'ān surat al-Muddatstsir [74] ayat 7 turun:

وَلِرَبِّكَ فَاصْبِرْ.

Dan untuk (memenuhi perintah) Tuhanmu, bersabarlah.

Dua dakwah Rasulullah yang dikembangkan di Mekah dan di Madinah menghasilkan kualitas yang berbeda. Komunitas yang diislamkan Rasulullah di Mekah, tingkat keimanan dan komitmennya sangat kuat pada Islam. Di antara mereka, ada yang menjadi khalifah, mufassir, dan juru dakwah yang tangguh. Sebaliknya komunitas yang diislamkan Rasulullah di Madinah, tingkat keimanan dan komitmennya relatif rendah. Di atara mereka, ada yang membangkang membayar zakat setelah Rasulullah wafat dan menjadi munafik. Perbedaan ini terletak pada metode dakwah Rasulullah.

Ketika beliau di Mekkah dakwah yang dikembangkan adalah Islam primer, sedang Islam yang dikembangkan di Madinah adalah Islam sekunder. Thaha berpandangan, masyarakat pada saat itu terbagi menjadi dua kategori besar, yaitu masyarakat beriman dan masyarakat berislam. Masyarakat yang dikembangkan dengan menggunakan ayat-ayat *Madanīyah* disebut masyarakat mukmin, sedang masyarakat yang dikembangkan dengan menggunkan ayat-ayat *Makkīya*h adalah komunitas

muslim yang pada saat itu belum menerima Islam paripurna. Dengan demikian, *Madanīyah* merupakan fase iman, sedang *Makkīyah* adalah fase Islam.

C. Klasifikasi *Makkīyah* dan *Madanīyah*

Para ulama mengkalsifikasi surat al-Qur'ān menjadi dua, yaitu *Makkīyah* dan *Madanīyah.* Perbedaan pendapat muncul di atara mereka tentang penentuan jumlah masing-masing. Menurut sebagian ulama, jumlah surat *Makkīyah* ada 94 surat, sedang surat *Madanīyah* ada 20 surat. Menurut sebagian ulama yang lain, jumlah surat *Makkīyah* ada 84 surat, sedang surat *Madanīyah* ada 30 surat.

Menurut 'Abd Allāh Syahātah,[30] surat *Makkīyah* yang disepakati terdapat 82, sedang surat *Madanīyah* yang disepakati ada 20. Yang 12 surat diperselisihkan tentang status *Makkīyah* dan *Madanīyah*. Perbedaan itu disebabkan adanya sebagian surat yang seluruh ayatnya *Makkīya*h atau *Madanīyah*, sedang sebagian yang lain termasuk *Makkīyah* atau *Madanīya*h tetapi di dalamnya terdapat beberapa ayat yang statusnya berbeda. Untuk itu, surat al-Qur'ān dari segi *Makkīyah* dan *Madanīyah* terklasifikasi menjadi empat, yaitu:

1. Surat-surat yang secara keseluruhan *Makkīyah*; tidak satupun yang *Madanīyah*. Surat yang secara keseluruhan *Makkīyah* berjumlah 58 surat, yang berisi 2074 ayat, misalnya surat al-Fātiḥah [1], Yūnus [10], al-Ra'd [13], al-Anbiyā' [21], al-Mu'minūn [23], al-Naml [27], Shād [38], Fāthir [35], dan surat-surat yang pendek pada juz 30 kecuali surat al-Nashr.
2. Surat-surat yang secara keseluruhan *Madanīyah*; tidak satupun yang *Makkīyah.* Surat-surat yang secara keseluruhan *Madanīyah* terdapat 18 surat, yang terdiri atas 737 ayat, misalnya surat Āli 'Imrān [3], al-Nisā' [4], al-Nūr [24], al-Aḥzāb [33], al-Ḥujurāt

[30] 'Abd Allāh Muḥammad Syahhātah, *'Ulūm al-Qur'ān wa al-Tafsīr* (Kairo: Dār al-I'tishām, 1982), 52.

[49], al-Mumtaḥanah [60], al-Zalzalah [99], dan lain-lain.

3. Surat-surat *Makkīyah* yang di dalamnya terdapat ayat *Madanīyah*, yaitu surat yang sebagian besar *Makkīyah* tetapi di dalamnya terdapat sedikit ayat *Madanīyah*. Surat-surat seperti ini terdapat 32 surat yang terdiri atas 2699 ayat, misalnya surat al-An'ām [6], al-A'rāf [7], Hūd [11], Yūsuf [12], Ibrāhīm [14], al-Furqān [25], al-Zumar [39], al-Syurā [42], al-Wāqi'ah [56], dan lain-lain.
4. Surat-surat *Madanīyah* yang berisi ayat *Makkīyah*, yaitu surat yang sebagian besar ayat-ayatnya *Madanīyah*. Surat-surat seperti ini terdapat enam surat yang terdiri atas 726 ayat, yaitu surat al-Baqarah [2], al-Mā'idah [5], al-Anfāl [8], al-Taubah [9], al-Ḥajj [22], dan Muḥammad atau al-Qitāl [47].

D. Teori Penetapan *Makkīyah* dan *Madanīyah*

Untuk menentukan surat masuk dalam kategori *Makkīyah* dan *Madanīyah*, terdapat dua teori yaitu:

1. Teori *aghlabīyah* (mayoritas), yaitu jika terdapat surat yang kebanyakan ayat-ayatnya adalah *Makkīya*h, maka surat tersebut adalah *Makkīyah*. Jika terdapat surat yang kebanyakan ayat-ayatnya adalah *Madanīyah*, maka surat tersebut adalah *Madanīyah*.
2. Teori *tābi'īyah* (penyertaan), yaitu jika terdapat surat yang didahului atau disertai oleh ayat-ayat yang turun di Mekah, maka surat tersebut adalah *Makkiyah*. Jika surat yang didahului atau disertai oleh ayat-ayat yang turun di Madinah, maka surat tersebut adalah *Madanīyah*.[31]

Dua teori tersebut didasarkan pada hadis yang diriwayatkan oleh Ibn 'Abbās:

كَانَتْ إِذَا نُزِلَتْ فَاتِحَةُ سُوْرَةٍ بِمَكَّةَ كُتِبَتْ بِمَكَّةَ ثُمَّ يَزِيْدُ اللهُ فِيْهَا مَا شَاءَ.

[31] Djalal, *Ulumul Qur'an*, 100.

Jika awal surat diturunkan di Mekah, maka surat tersebut ditetapkan sebagai Makkīyah, kemudian Allah menambah dalam surat itu ayat-ayat yang dikehendaki.[32]

E. Metode Mengetahui *Makkīyah* dan *Madanīyah*

Untuk mengetahui ayat atau surat yang *Makkīyah* dan *Madanīyah,* diperlukan dua metode, yaitu metode *naql simā'ī* dan *qiyās ijtihādī.*[33] Yang dimaksud dengan *naql simā'ī* ialah ayat-ayat dan surat-surat yang dikenal bahwa ia adalah *Makkīya*h atau *Madanīyah* dengan cara periwayatan dari salah seorang sahabat yang hidup pada periode wahyu dan mereka menyaksikan turunnya ayat; atau dari salah satu *tābi'īn* yang telah mendengar dari sahabat.[34]

Dalam realitasnya, Rasulullah tidak menjelaskan tentang surat atau ayat *Makkīyah* dan *Madanīya*h yang kemungkinan sahabat telah mengetahui persoalan tersebut. Sesuatu yang telah diketahui oleh sahabat tidak mungkin dijelaskan oleh Rasulullah. Sahabat pada saat itu banyak yang mengetahui peristiwa ayat turun dan tempat turun ayat tanpa melalui nash.

Menurut al-Qādlī Abū Bakr al-Bāqilānī, ayat-ayat *Makkīyah* dan *Madanīyah* mengacu kepada hafalan sahabat dan para *tābi'īn*, bukan berasal dari Rasulullah meskipun berupa komentar.[35] Realitas semacam ini mendorong umat Islam agar mengetahui hal-hal yang berkaitan dengan aspek kesejarahan wahyu, sehingga diketahui ayat yang *nāsikh* dan *mansūkh*, ayat yang *Makkīyah* dan yang *Madanīyah*.

Di antara contoh yang diketahui sahabat adalah surat al-Anfāl [8] ayat 64 yang diriwayatkan oleh al-Bazzār dari Ibn 'Abbās bahwa ayat itu turun pada saat 'Umar masuk Islam di Mekah. Dengan demikian, ayat itu adalah *Makkīyah*. Selain

---

32 Ibid., 101.
33 Bandingkan dengan al-Zarkasyī, *al-Burhān*, juz 1, 189.
34 Al-Rumi, *Ulumul Qur'an*, 167.
35 al-Suyūthī, *al-Itqān*, juz 1, 12.

ayat ini, juga surat al-Ḥajj [22] yang diriwayatkan oleh Mujāhid bahwa surat tersebut adalah *Makkīyah*.[36]

Yang dimaksud *qiyās ijtihādi* ialah cara menganalogkan suatu ayat atau surat yang belum diketahui *Makkīyah* atau *Madanīya*h kepada ayat atau surat yang telah diketahui *Makkīyah* atau M*adanīyah* dengan mencari kesamaan karakteristik. Jika karakteristik *Madanīyah* yang ditemukan, maka ayat atau surat itu dinamakan *Madanīyah*. Jika karakteristik *Makkīyah* yang ditemukan, maka ayat atau surat itu dinamakan *Makkīyah*.

Untuk mengetahui metode dengan cara *ijtihād qiyāsī* perlu dilihat ciri khas ayat *Makkīyah* dan *Madanīyah* di atas. Lambang yang digunakan pada ayat yang diketahui *Makkīyah* dan *Madanīyah* dapat dijadikan analogi dalam menentukan posisi ayat *Makkīyah* dan *Madanīyah*. Setiap surat yang di dalamnya mengandung cerita para nabi dan umat terdahulu, surat itu dikategorikan *Makkīyah*. Setiap surat yang di dalamnya menjelaskan kewajiban atau ketetapan tentang ibadah dan muamalah, surat itu dikategorikan *Madanīyah*.

F. Fungsi Mengetahui *Makkīya*h dan *Madanīyah*

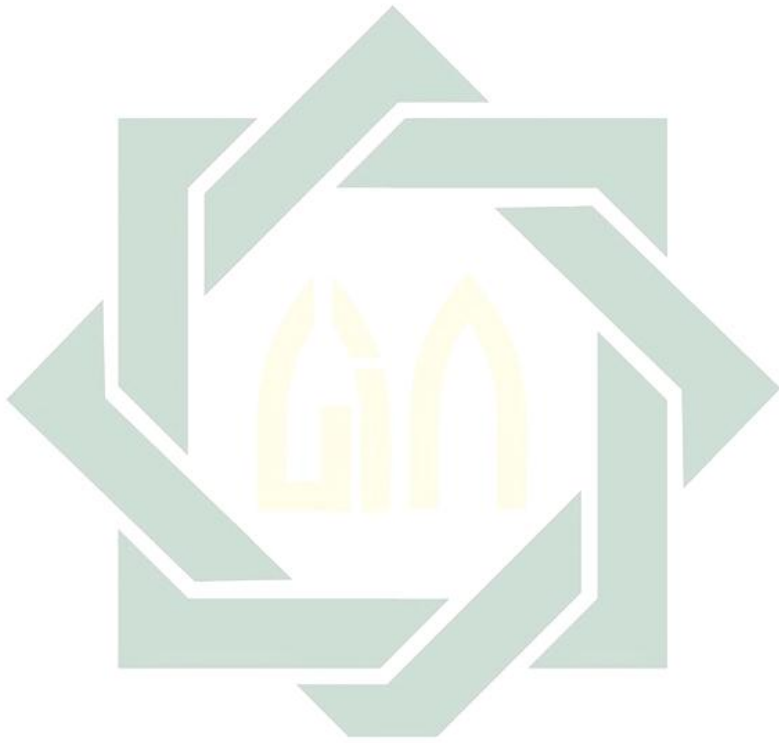
Mengetahui *Makkīyah* dan *Madanīyah*, akan diperoleh beberapa faidah atau fungsi, di antaranya adalah sebagai berikut:

1. Untuk dijadikan alat bantu dalam menafsirkan al-Qur'ān. Mengetahui tempat turun ayat yang dapat membantu memahami ayat tersebut dan menafsirkannya dengan tafsiran yang benar, meskipun yang menjadi pegangan adalah pengertian generalitas lafal, bukan spesifikasi sebab. Berdasarkan hal itu, *mufassir* dapat membedakan antara ayat yang *nāsikh* dan *mansūkh* bila di antara kedua ayat terdapat makna yang kontradiktif.
2. Meresapi gaya bahasa al-Qur'ān dan memanfaatkannya dalam metode berdakwah, karena setiap situasi mempunyai

[36] al-Rumi, *Ulumul Qur'an*, 186.

bahasa sendiri. Memperhatikan situasi merupakan arti paling spesifik dalam ilmu retorika. Karakteristik gaya bahasa *Makkīyah* dalam al-Qur'ān dapat dijadikan metode dalam penyampaian dakwah sesuai dengan kejiwaan lawan berbicara, pikiran, dan perasaan mereka sehingga dapat dilakukan dengan pendekatan yang bijaksana. Setiap tahapan dakwah mempunyai topik dan pola penyampaian tersendiri. Pola penyampaian itu berbeda-beda sesuai dengan perbedaan tata cara, keyakinan, dan kondisi lingkungan. Hal yang demikian tampak jelas dalam berbagai cara al-Qur'ān menyeru berbagai golongan seperti orang-orang yang beriman, musyrik, munafik, dan ahli kitab.

3. Mengetengahkan sejarah Nabi dengan cara mengikuti jejak beliau di Mekah, serta sikap-sikap dalam berdakwah. Kondisi beliau di Madinah dan sejarah dakwah beliau dijadikan acuan para dai dengan metode Nabi yang sangat bijak dalam berdakwah.[37]
4. Pengetahuan terhadap sejarah pembentukan hukum (*tārīkh al-Tasyrī'*) dan fase-fase pembebanan, yang diiringi oleh keyakinan terhadap kenyataan bahwa fase-fase tersebut berasal dari Allah.[38]
5. Menjelaskan tugas dan perhatian kaum muslimin terhadap al-Qur'ān, sehingga mereka merasa belum cukup jika hanya sampai pada dataran menghafal teks al-Qur'ān, bahkan mereka mengikuti runtutan tempat turunnya ayat, mencari pengetahuan tentang ayat yang turun sebelum dan sesudah hijrah, ayat yang turun pada siang dan malam hari, dan ayat yang turun pada musim dingin dan musim panas.[39]
6. Mengetahui sejarah pensyariatan hukum Islam. Dengan *Makkīyah* dan *Madanīya*h, akan diketahui realitas pembentu-

[37] Mannā' al-Qaththān, *Mabāḥits fī 'Ulūm al-Qur'ān* (t.t.p.: Mansyūrat al-'Ashr al-Ḥadīts, 1990), 59-60.
[38] al-Zarqānī, *Manāhil*, juz 1, 195.
[39] al-Rumi, *Ulumul Qur'an*, 177,

kan hukum yang terjadi pada saat ayat turun sehingga dapat diterjemahkan dalam konteks kekinian yang kondisinya berbeda dengan kondisi masa lampau.

7. Mengetahui hikmah disyariatkannya hukum. Dengan mengetahui *Makkīyah* dan *Madanīyah*, akan diketahui diundangkannya hukum secara bertahap dan dapat diketahui kenapa hukum itu disyariatkan.
8. Mengetahui perbedaan dan tahap-tahap Islamiyah. Tahap-tahap dakwah Islamiyah yang diterangkan dalam ayat-ayat *Makkīyah* adalah berbeda dengan isi dan ajaran dari ayat-ayat *Madanīyah*.
9. Mengetahui perbedaan bentuk bahasa al-Qur'ān. Ayat-ayat yang ada dalam surat *Makkīyah* berbeda dengan ayat-ayat yang ada dalam surat *Madanīyah*. Dalam surat-surat *Makkīyah* yang ditujukan kepada orang-orang kafir Quraisy, yang kebanyakan ahli bahasa memakai *uslūb* singkat dan padat, sedang dalam surat-surat *Madanīyah* yang ditujukan kepada penduduk Madinah yang hiterogen dan kebanyakan belum mengenal bahasa Arab secara utuh menggunakan ungkapan yang panjang dan lebar agar mudah diserap oleh mereka.
10. Dengan mengetahui *Makkīyah* dan *Madanīyah*, situasi dan kondisi masyarakat kota Mekah dan Madinah dapat diketahui, khususnya pada waktu turunnya ayat-ayat al-Qur'ān.[40]

[40] Djalal, *Ulumul Qur'an*, 103-104.

BAB IX

MUḤKAM DAN MUTASYĀBIH

A. Definisi *Muḥkam* dan *Mutasyābih*

Para ahli linguistik menggunakan kata *muḥkam* untuk beberapa arti. Misalnya, jika mereka berkata: *aḥkama al-amr,* maka artinya adalah *atqana al-amr* (hal atau perkara itu baik). Sebagian ulama ada yang mensinonimkan *muḥkam* dengan *al-man*', misalnya *man' al-amr* atau *man' al-nās*. Dalam hal ini, kata *man' al-amr* berarti mencegah sesuatu dari kerusakan, sedang kata *man' al-nās* (منع الناس) berarti mencegah manusia dari hal-hal yang tidak baik sehingga menjadi baik.[1]

Menurut al-Qaththān, *muḥkam* berasal dari kata حكمت الدابة وأحكمت yang berarti saya menahan binatang. Menurutnya, *al-ḥukm* (الحكم) berarti memisahkan dua hal atau memutuskan dua perkara. Dengan demikian, *al-ḥākim* (الحاكم) berarti aparat yang mencegah orang yang melakukan penganiayaan dan memisahkan dua pihak yang bersengketa, membedakan antara yang

---

[1] Abdul Djalal H.A., *Ulumul Qur'an* (Surabaya: Dunia Ilmu, 1998), 239-240.

ḥaqq dan yang *bāthil*, kebenaran dan kebohongan.[2] Oleh karena itu, *muḥkam* berarti sesuatu yang dikokohkan. *Iḥkām al-kalām* (إحكام الكلام) berarti mengokohkan ungkapan dengan membedakan informasi yang benar dari yang salah, yang terarah dari yang sesat.[3]

Tentang kata *mutasyābih*, ahli linguistik pada umumnya memberi arti persamaan atau kesamaran yang mengarah pada keserupaan. Misalnya, kata *tasyābaha* (تشابه) dan *isytabaha* (اشتبه). Keduanya berarti saling menyerupai yang satu dengan yang lain, sehingga keduanya itu mirip bentuknya sampai sukar dibedakan.[4] Menurut al-Qathtthān, *mutasyābih* (متشابه) berasal dari kata *tasyābuh* (تشابه) yang berarti salah satu di antara dua hal menyerupai yang lain. Dengan demikian, *syubhah* (شبهة) adalah suatu keadaan yang antara satu dengan yang lain tidak dapat dibedakan baik secara bentuk maupun makna. Menurut satu pendapat, *mutasyābih* adalah *mutamātsil* (متماثل) yang berarti keserupaan. Dengan demikian, *tasyābuh al-kalām* (تشابه الكلام) adalah keserupaan dan kesesuaian ungkapan yang sebagian membenarkan sebagian yang lain.[5]

Menurut ʻĀmir bin ʻAbd al-ʻAzīz, secara etimologis *muḥkam* berasal dari kata *aḥkama* (أحكم), yakni atqana (أتقن) yang berarti mengokohkan. *Mutasyābih* berasal dari kata kerja *asybaha* (أشبه) atau *tasyābaha* (تشابه) yang berarti rancu (samar), sulit dibedakan, atau tidak jelas.[6] Menurut al-Zarqānī, secara etimologis kata *al-iḥkām* (الإحكام) memiliki beberapa arti, tetapi semuanya kembali kepada satu arti, yaitu pencegahan. Kata *al-tasyābuh* (التشابه) adalah sesuatu yang menunjukkan kesamaan atau keserupaan yang biasanya menyebabkan kesamaran.[7] Dengan demikian,

---

2 Mannāʻ al-Qaththān, *Mabāḥits fī ʻUlūm al-Qur'ān* (t.t.p: Mansyūrāt al-ʻAshr al-Ḥadīts, 1990), 215.
3 Ibid.
4 Djalal, *Ulumul Qur'an*, 239-240.
5 al-Qaththān, *Mabāḥits*, 215.
6 Amir ʻAbd al-Azīz, *Dirāsah fī ʻUlūm al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Furqān, 1983), 179
7 Muḥammad ʻAbd al-ʻAdhīm al-Zarqānī, *Manāhil al-ʻIrfān fī ʻUlūm al-Qur'ān*, juz 2 (Beirut: Dār al-Fikr, 1988,) 270.

muḥkam berarti sesuatu yang kokoh, yang kuat, dan tercegah, sedangkan *mutasyābih* berarti sesuatu yang tidak jelas, samar, atau sesuatu yang serupa.

Secara terminologis, para ulama berpendapat yang beragam, di antaranya adalah al-Zarqānī dan al-Suyūthī:

1. *Muḥkam* ialah ayat yang dapat diketahui maksudnya baik secara tekstual maupun melalui *ta'wīl*, sedang *mutasyābih* ialah ayat yang hanya diketahui Allah maksudnya seperti terjadinya kiamat, munculnya Dajjal, dan huruf-huruf *muqātha'ah* di awal surat.
2. *Muḥkam* ialah ayat-ayat yang berdiri sendiri, sedang *mutasyābih* ialah ayat-ayat yang tidak diketahui kecuali dengan bantuan ayat lain.
3. *Muḥkam* ialah ayat yang berisi tentang halal dan haram, sedang *mutasyābih* ialah ayat selain di atas yang sebagiannya membenarkan sebagian yang lain.
4. *Muḥkam* ialah ayat yang hanya memungkinkan satu *ta'wīl*, sedang *mutasyābih* ialah ayat yang mengandung beberapa *ta'wīl*.[8]

Menurut penilaian al-Thabāthabā'ī, pengertian *muḥkam* dan *mutasyābih* yang lazim dan *shaḥīḥ* di kalangan ulama baik *Ahl* a*l-Sunnah* maupun *Syī'ah* sejak awal Islam sampai sekarang, *muḥkam* ialah ayat yang maksudnya jelas, tidak ada ruang untuk kekeliruan, sedang *mutasyābih* ialah ayat yang makna lahiriahnya bukan yang dimaksudkannya, sedang makna yang hakikatnya tidak ada yang mengetahui kecuali Allah. Oleh karena itu, ayat *muḥkam* harus diimani dan diamalkan sedang ayat *mutasyābih* harus diimani tetapi tidak wajib diamalkan.[9]

Penilaian yang hampir sama juga dikemukakan oleh Shubḥī al-Shāliḥ. Menurutnya, *muḥka*m ialah ayat-ayat yang bermakna

---

[8] Ibid., 272. Jalāl al-Dīn al-Suyūthī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, juz 2 (Beirut: Dār al-Fikr, 2008), 299.

[9] Muḥammad Ḥusain al-Thabāthabā'ī, *al-Qur'ān fi al-Islām* (Teheran: Markaz I'lām al-Dzikrā al-Khāmisah li Intidhār al-Tsaurah al-Islāmīyah, t.t.), 47.

jelas, sedang *mutasyābih* ialah ayat-ayat yang bermakna tidak jelas dan untuk memastikan pengertiannya tidak ditemukan dalil yang jelas.[10] Penilaian serupa juga disampaikan oleh ʻĀmir bin ʻAbd al-ʻAzīz, perbedaan dengan Shubḥī al-Shāliḥ hanya terletak pada redaksinya.[11]

Dari beberapa definisi di atas ditemukan beberapa informasi mengenai *muḥkam* dan *mutasyābih*, yaitu:

1. Mengenai pengertian *muḥkam*, semua pendapat itu mempunyai kesamaan esensi, yaitu kejelasan makna. Dengan demikian, ayat *muḥkam* ialah ayat yang jelas dan dapat dipahami.
2. Mengenai *mutasyābih*, dapat diklasifikasikan sebagai berikut:
    a. Sebagai ayat yang hanya diketahui Allah maksudnya.
    b. Sebagai ayat yang tidak jelas maknanya.
    c. Sebagai ayat yang dapat dipahami tetapi memerlukan bantuan penjelasan ayat lain.

Atas dasar klasifikasi pengertian *muḥkam* dan *mutasyābih* di atas, yang menjadi permasalahan adalah *mutasyābih* dipahami sebagai ayat yang tidak jelas atau sebagai ayat yang maksudnya hanya diketahui Allah. Dalam hal ini perlu diketengahkan tiga hal:

1. Surat al-Baqarah [2] ayat 185 berbunyi:

    شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيْهِ الْقُرْاٰنَ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ.

    Bulan Ramadan adalah bulan yang di dalamnya diturunkan al-Qur'ān sebagai petunjuk bagi manusia dan penjelasan mengenai petunjuk itu; dan pembeda (antara yang benar dan yang batil).

2. Surat al-Furqān [25] ayat 33 berbunyi:

    وَلَا يَأْتُوْكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا.

[10] Shubḥī al-Shāliḥ, *Mabāḥiṡ fī ʻUlūm al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-ʻIlm li al-Malāyīn, 1988), 281-282.
[11] ʻAbd alʻAzīz, *Dirāsah*, 182.

Orang-orang kafir itu tidak datang kepadamu Muhammad membawa sesuatu yang benar, melainkan Kami datangkan kepadamu sesuatu yang benar dan paling baik penjelasannya.

3. Surat Hūd [11] ayat 1 berbunyi:

آلَرَ كِتَابٌ أُحْكِمَتْ اٰيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيْمٍ خَبِيْرٍ.

Alif Lām Rā. Inilah suatu kitab yang ayat-ayatnya disusun dengan rapi serta dijelaskan secara terperinci yang diturunkan dari sisi Allah yang Maha Bijaksana lagi Maha Tahu.

Dalam surat al-Baqarah [2] ayat 158, al-Qur'ān berkedudukan sebagai petunjuk dan penjelas, apakah mungkin al-Qur'ān sendiri mengandung ketidakjelasan? Bagaimana manusia menjadikan al-Qur'ān sebagai petunjuk jika di dalam al-Qur'ān sendiri mengandung hal-hal yang tidak jelas? Tampaknya hal demikian tidak akan terjadi dalam al-Qur'ān sebagai petunjuk bagi manusia.

Surat al-Furqān [25] ayat 33 menyatakan bahwa al-Qur'ān adalah paling baik penjelasannya. Menurut al-Hamasyī, أحسن تفسيرا berarti perincian dan penjelasan yang paling benar.[12] Surat Hūd [11] ayat 1 menjelaskan bahwa al-Qur'ān susunan ayatnya rapi dan dijelaskan secara terperinci. Al-Qur'ān sebagai penjelas yang paling baik dan rinci tidak mungkin di dalamnya mengandung ketidakjelasan.

Sehubungan dengan *muḥkam* dan *mutasyābih*, al-Thabāthabā'ī menyatakan,[13] *pertama*, kita tidak mengetahui ayat-ayat al-Qur'ān yang jalan untuk mengetahui maksudnya tidak ditemukan. Al-Qur'ān sendiri menyifati dirinya dengan sifat-sifat seperti cahaya, petunjuk,

[12] Muḥammad Ḥasan al-Hamasyī, *al-Qur'ān al-Karīm: Tafsīr Bayyin ma'a Asbāb al-Nuzūl li al-Suyūthī* (Beirut: Dār al-Rāsyid, t.t.), 363.

[13] al-Thabāthabā'ī, *al-Qur'ān*, 47-49.

dan penjelas. Bila yang dimaksud *mutasyābih* adalah huruf-huruf yang terdapat di awal surat seperti الم , الر , حم, dan lain-lain karena makna huruf ini tidak diketahui, maka ayat *mutasyābih* dipertentangkan dengan ayat *muḥkam,* sehingga ayat *mutasyābih* ditunjukkan oleh kata-katanya. Di samping itu, ayat ini tampaknya menunjukkan sekelompok orang yang sesat berusaha menyesatkan dan menfitnah orang dengan menggunakan ayat-ayat *mutasyābih*, padahal belum pernah terdengar adanya ruang di kalangan umat Islam yang mentakwilkan seperti itu terhadap singkatan-singkatan tersebut.

Kedua, ayat tersebut menggambarkan ayat-ayat *muḥkam* sebagai induk al-Qur'ān. Hal ini berarti bahwa ayat *muḥkam* mengandung pokok-pokok masalah yang terdapat dalam al-Qur'ān, sedangkan ayat-ayat lain merincinya. Akibatnya, untuk mengetahui maksudnya, ayat *mutasyābih* harus dikembalikan kepada ayat-ayat *muḥkam*. Berdasarkan hal itu, maka tidak ada satu ayat pun dalam al-Qur'ān yang tidak dapat diketahui maksudnya. Ayat-ayat al-Qur'ān itu *muḥkam* secara langsung dan tidak langsung. Adapun maksud singkatan-singkatan pada permukaan beberapa surat tidak ditunjukkan oleh kata-katanya, sehingga ia tidak termasuk *muḥkam* dan *mutasyābih*.

Meskipun ulama berbeda pendapat dalam memberikan vokus kepada *muḥkam* dan *mutasyābih*, dalam pandangan penulis, terdapat pengertian *muḥkam* dan *mutasyābi*h yang lebih mendekati kenyataan al-Qur'ān. Menurut penulis, *muḥkam* ialah ayat yang dapat dipahami makna dan maksudnya secara lengkap, sedangkan *mutasyābih* ialah ayat yang pemahamannya membutuhkan penjelasan ayat-ayat yang lain atau membutuhkan penakwilan.

B. Pandangan Ulama terhadap Ayat *Muḥkam* dan *Mutasyābih*

Ulama berbeda pendapat tentang status ayat-ayat al-Qur'ān, apakah semuanya *muḥkam* atau *mutasyābih*. Ibn Ḥabīb al-Naisābūrī menyampaikan tiga pendapat, yaitu:

1. Pendapat yang menetapkan bahwa al-Qur'ān seluruhnya

muḥkam berdasarkan firman Allah surat Hūd [11] ayat 1:

كِتَابٌ أُحْكِمَتْ اٰيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيْمٍ خَبِيْرٍ.

Sebuah kitab yang disempurnakan (dijelaskan) ayat-ayatnya kemudian dirinci di sisi Allah Yang Maha Bijaksana dan Maha Teliti.

Secara umum semua isi al-Qur'ān adalah *muḥkam*. Kata-kata yang terdapat dalam al-Qur'ān adalah utuh dan sangat bagus, membedakan antara yang benar dan yang salah.

2. Pendapat yang menetapkan bahwa al-Qur'ān seluruhnya *mutasyābih* berdasarkan firman Allah surat al-Zumar [39] ayat 23:

اَللهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيْثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُوْدُ الَّذِيْنَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِيْنُ جُلُوْدُهُمْ وَقُلُوْبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللهِ ذٰلِكَ هُدَى اللهِ يَهْدِى بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُضْلِلِ اللهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ.

Allah telah menurunkan perkataan yang paling baik, yaitu al-Qur'ān yang serupa (mutasyābih) lagi berulang-ulang, kulit orang-orang yang takut kepada Allah gemetar, kemudian kulit dan hati mereka menjadi tenang ketika mengingat Allah. Itulah petunjuk Allah. Dengan kitab itu, Dia memberi petunjuk kepada siapa saja yang Dia kehendaki. Orang-orang yang disesatkan oleh Allah, maka tak satupun orang yang dapat memberi petunjuk.

Pendapat tersebut mengilustrasikan bahwa seluruh isi al-Qur'ān adalah *mutasyābih*. Artinya, sebagian kandungan al-Qur'ān serupa dengan sebagian yang lain yang menunjukkan adanya kesempurnaan. Sebagian isi al-Qur'ān membenarkan sebagian yang lain dan makna yang satu dengan makna yang

lain terdapat kesesuaian. Jika al-Qur'ān tidak dari Allah, pertentangan akan terjadi. Di dalam surat al-Nisā' [4] ayat 182 Allah berfirman:

وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوْا فِيْهِ اخْتِلَافًا كَثِيْرًا.

Seandainya al-Qur'ān bukan dari sisiNya, tentu mereka mendapat pertentangan yang banyak di dalamnya.

3. Pendapat yang menetapkan bahwa sebagian ayat al-Qur'ān adalah *muḥkam* dan sebagian yang lain adalah *mutasyābih* berdasarkan surat Āli 'Imrān [3] ayat 7:

هُوَ الَّذِيْ أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ اٰيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِيْنَ فِيْ قُلُوْبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُوْنَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيْلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيْلَهُ إِلَّا اللهُ وَالرَّاسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ يَقُوْلُوْنَ اٰمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُوْلُوا الْأَلْبَابِ.

Dialah yang menurunkan al-Kitāb kepadamu. Di antara isinya ada ayat-ayat yang muḥkam; inilah pokok-pokok isi al-Qur'ān dan yang lain adalah mutasyābihāt. Adapun orang-orang yang di dalam hatinya cenderung kepada kesesatan, mereka mengikuti ayat-ayat yang mutasyābihāt untuk menimbulkan fitnah dan mencari-cari takwilnya, padahal tidak ada yang mengetahui takwilnya melainkan Allah dan orang-orang yang mendalam ilmunya. Mereka berkata: "Kami beriman kepada ayat-ayat mutasyābihāt, semua itu dari sisi Tuhan Kami". Dan kami tidak dapat mengambil pelajaran melainkan orang-orang yang berakal.

Menurut penilaian Ahmad Syadzali dan Ahmad Rofi'i, pendapat ketiga yang *shaḥīḥ*. Menurutnya, ayat 1 surat Hūd [11] dimak-

sudkan dengan *muḥkam* al-Qur'ān adalah kesempurnaannya dan tidak adanya pertentangan ayat-ayatnya. Maksud *mutasyābih* dalam ayat 23 surat al-Zumar [39] menjelaskan segi kesamaan ayat-ayat al-Qur'ān dalam kebenaran, kebaikan, dan kemukjizatan.[14]

Menurut Abdul Djalal H.A.,[15] ketiga pendapat di atas semuanya benar dalam *istidlāl*, hanya saja orientasi pendapat mereka yang berbeda. Pendapat pertama, orientasinya dititikberatkan pada masalah kebaikan, kerapian susunan tertib ayat-ayatnya, ataupun kejanggalan kata maupun maknanya, sehingga al-Qur'ān itu seperti suatu bangunaan yang kokoh dan tak tergoyahkan. Hal ini disebabkan sentral pandangan mereka terfokuskan pada arti أحكمت آياته yang diorientasikan kepada segi kebaikan, kerapian, dan kebenaran kata dan makna, serta tidak adanya kekurangan dan kerancuan.

Pendapat kedua memfokuskaan kepada titik pandangan pada segi relevansi, homogenitas, dan keserasian susunan al-Qur'ān baik dalam aturan hukum, hal keindahan sastra seni *balāghah* yang mencapai klimaks kemukjizatan, ataupun hal kerapian susunan kata dan keterkaitan inti isi makna seluruh ayat atau sebagiannya. Hal itulah yang menyebabkan rangkaian kata atau kalimat itu bagaikan untaian suatu kesatuan yang bulat dan utuh menakjubkan, sehingga tidak bisa ditemukan mana ujung dan mana pangkalnya karena sudah menyatu. Sentral pandangan kedua ini diorientasikan pada arti kalimat ayat كتابا متشابها مثاني (suatu kitab yang serupa/sama mutu ayat-ayatnya lagi berulang-ulang).

Pendapat ketiga memang secara tegas mengorientasikan pada segi realitas dan eksistensi kitab suci ini, baik dalam segi isi aturan ataupun dalam segi susunan ayat atau surat yang betul-betul jelas, tegas, dan lugas, selain ada yang samar, lentur, dan fleksibel serta elastis.

---

[14] Ahmad Syadzali dan Ahmad Rofi'i, *Ulumul Qur'an I* (Bandung: CV Pustaka Setia, 1997), 201.

[15] Djalal, *Ulumul Qur'an*, 257-258.

Dalam konteks di atas, sebenarnya tiga pendapat di atas tidak terjadi pertentangan antara yang satu dengan yang lain. Perbedaan yang sangat tajam sebenarnya mengenai kemungkinan mengetahui maksud ayat-ayat *mutasyābihāt*. Sumber perbedaan pendapat itu berpangkal pada surat Āli ‘Imrān [3] ayat 7 sebagaimana disebutkan di atas.

Menurut al-Qaththān, sumber perbedaan pendapat berpangkal pada masalah *waqaf* dalam kalimat والراسخون فى العلم yang terdapat dalam ayat di atas. Dalam hal ini, apakah kedudukan kalimat tersebut sebagai *mubtada’* sedang yang menjadi *khabar* adalah يقولون dengan memberlakukan *wau* sebagai huruf isti’nāf (permulaan) dan *waqaf* dilakukan pada kalimat وما يعلم تأويله إلا الله; ataukah ia *ma‘thūf* sedang kata يقولون menjadi *ḥāl* dan *waqaf* terletak pada kalimat والراسخون فى العلم.[16]

Bagi ulama yang berpendapat bahwa *waqaf* terdapat pada kalimat وما يعلم تأويله إلا الله memberi arti bahwa yang dapat mengetahui maksud ayat-ayat *mutasyābihāt* itu hanya Allah, sedang ulama yang berpendapat bahwa *waqaf* terletak pada kalimat والراسخون فى العلم, maka yang dapat mengetahui maksud ayat *mutasyābihāt* itu adalah Allah dan orang-orang yang mendalam ilmunya.

Menurut al-Suyūthī, ulama yang berpendirian pada pendapat pertama adalah Ibn Ḥājib. Menurutnya, kebanyakan sahabat, *tābi‘īn, tābi‘ al-tābi‘īn*, dan orang-orang sesudahnya khususnya *Ahl al-Sunnah* berpandangan pada pendapat yang pertama. Hal ini didasarkan pada riwayat yang *shaḥīḥ* dari Ibn ‘Abbās. Yang termasuk dalam pendapat ini juga adalah Ubay bin Ka‘ab dan Ibn Mas‘ūd, sedang yang termasuk dalam kelompok yang kedua adalah Mujāhid dengan riwayat dari Ibn ‘Abbās, Ibn Mundzir, dan Abī Ḥātim.[17]

Kelompok yang memperbolehkan adanya *ta’wīl* terhadap ayat-ayat *mutasyābihāt* berpendapat, dalam memahami ayat-ayat *mutasyābihāt* harus dilakukan interpretasi di balik ungkapan-ung-

---

16 al-Qaththān, *Mabāḥits*, 217.
17 al-Suyūthī, *al-Itqān*, juz 2, 300.

kapan lahiriah. Ulama yang tidak memperbolehkan adanya *ta'wīl* berpendapat, dalam memahami ayat-ayat itu harus berhenti pada makna sebagaimana diungkapkan oleh lahiriah kata dan kalimatnya. Mereka yang melakukan interpretasi memandang bahwa ayat-ayat yang berkaitan dengan sifat-sifat Allah hanya sebagai metafor-metafor, sedang realitas tidak dikesankan pada pengertian lahiriah firman itu. Mereka yang tidak membenarkan melihat firman-firman itu seperti adanya dengan memberi penegasan bahwa Tuhan memiliki kualitas-kualitas itu "tanpa bagaimana".[18]

Mengenai sifat-sifat Allah yang *mutasyābihāt*, menurut Shubḥī al-Shāliḥ, terdapat dua pendapat di kalangan ulama, yaitu mazhab Salaf dan mazhab Khalaf.[19] Mazhab Salaf mengimani sifat-sifat yang *mutasyābihāt* dan menyerahkan makna serta pengertiannya kepada Allah. Mereka menyucikan Allah dari beberapa pengertian makna lahiriah yang mustahil bagi Allah. Karena mereka menyerahkan urusan mengetahui hakikat maksud ayat-ayat kepada Allah, mereka disebut mazhab *mufawwidlah*.[20] Ketika Imam Mālik ditanya tentang makna *istiwā'*, dia menjawab:

اَلْاِسْتِوَاءُ مَعْلُوْمٌ وَالْكَيْفُ مَجْهُوْلٌ وَالسُّؤَالُ عَنْهُ بِدْعَةٌ وَأَظُنُّكَ رَجُلَ السُّوْءِ أَخْرِجُوْهُ عَنِّى.

> *Istiwā' bisa diketahui, caranya tidak bisa diketahui, dan mempersoalkan adalah bid'ah. Saya kira, engkau adalah orang jahat. Keluarkanlah dia dariku.*[21]

Demikian juga Rabī'ah bin 'Abd al-Raḥman, guru Imam Mālik pernah ditanya tentang makna *istiwā'*, dia menjawab:

اَلْاِسْتِوَاءُ مَعْلُوْمٌ وَالْكَيْفُ مَجْهُوْلٌ وَمِنَ اللهِ الْبَيَانُ وَعَلَى الرَّسُوْلِ الْبَلَاغُ وَعَلَيْنَا الْإِيْمَانُ.

[18] Nurcholish Madjid, *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, ed. Budhi Munawar Rachman (Jakarta: Paramadina, 1995), 13.
[19] al-Shāliḥ, *Mabāḥits*, 284.
[20] Lihat al-Suyūthī, *al-Itqān*, juz 2, 304.
[21] al-Zarqānī, *Manāhil*, juz 2, 288. al-Shāliḥ, *Mabāḥits*, 284.

Istiwā' dapat diketahui dan bagaimana caranya tidak dapat diketahui. Allah Maha Pemberi Ketarangan, Rasulullah adalah penyampai, dan kita wajib beriman.[22]

Sistem penafsiran yang diterapkan oleh mazhab Salaf pada umumnya secara normatif diserahkan kepada Allah dan mereka hanya mengimani. Dalam menerapkan sistem ini, mereka berargumen pada dua dalil, yaitu dalil *'aqlī* dan dalil *naqlī.*[23] Tentang dalil *'aqlī*, mereka berargumentasi bahwa ayat-ayat *mutasyābihāt* yang pendekatannya didasarkan pada kaidah kebahasaan yang berlaku di masyarakat Arab, akan menghasilkan keputusan yang bersifat *dhannī* (spekulatif). Untuk itu, mereka menyerahkan ketentuan maksud ayat-ayat *mutasyābihāt* kepada Allah, tidak dengan melakukan penafsiran atau penakwilan. Tentang dalil *'naqlī*, mereka menggunakan beberapa hadis, di antaranya adalah hadis yang diriwayatkan oleh Mardawaih dari 'Amr bin Syu'aib, dari ayahnya, dari kakeknya, dari Rasulullah bahwa beliau bersabda:

إِنَّ الْقُرْاٰنَ لَمْ يَنْزِلْ لِيُكَذِّبَ بَعْضُهُ بَعْضًا فَمَا عَرَفْتُمْ مِنْهُ فَاعْمَلُوْا بِهِ وَمَا تَشَابَهَ فَاٰمِنُوْا بِهِ.

Sesungguhnya al-Qur'ān tidak diturunkan agar sebagian mendustakan sebagian yang lain. Apa yang kalian ketahui dari al-Qur'ān maka amalkanlah dan apa yang mutasyābih maka imanilah.[24]

Untuk mempermudah bahasan, perlu diketengahkan ayat-ayat *mutasyabihāt* yang menyangkut sifat-sifat Allah, di antaranya:

1. الرحمن على العرش استوى.

---

[22] al-Qaththān, *Mabāḥit*s, 219. Bandingkan dengan al-Suyūthī, *al-Itqān*, juz 2, 304.
[23] Syadzali dan Rofi'i, *Ulumul Qur'an*, 212.
[24] al-Zarqānī, *Manāhil*, juz 2, 288.

Yaitu Tuhan yang Maha Pemurah, yang bersemayam di atas arasy.[25]

2. وجاء ربك والملك صفا صفا.

   Dan Tuhanmu datang, sedang malikat berbaris-baris.[26]

3. وهو القاهر فوق عباده.

   Dialah yang mempunyai kekuasaan tertinggi di atas semua hamba-hambaNya.[27]

4. أن تقول نفس يا حسرتى على ما فرطت فى جنب الله.

   Supaya jangan ada yang mengatakan: "Sangat besar penyesalanku atas kelalaianku di atas Allah".[28]

5. ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام.

   Dan kekallah wajah Tuhanmu yang Maha Agung dan Maha Mulia.[29]

6. ولتصنع على عينى.

   Dan supaya kamu diasuh di atas mata-Ku.[30]

7. يد الله فوق أيديهم.

   Tuhan Allah di atas tangan mereka.[31]

8. ويحذركم الله نفسه.

   Dan Allah memperingatkan kalian terhadap diriNya.[32]

---

[25] al-Qur'ān, Thāhā [20]: 5.
[26] Ibid., al-Fajr [89]: 22.
[27] Ibid., al-An'ām [6]: 61.
[28] Ibid., al-Zumar [39]: 56.
[29] Ibid., al-Raḥmān [55]: 27.
[30] Ibid., Thāhā [20]: 39.
[31] Ibid., al-Fatḥ [48]: 10.
[32] Ibid., Āli 'Imrān [3]: 28.

Di dalam ayat-ayat di atas terdapat kata-kata "bersemayam", "datang", "di atas", "sisi", "wajah", "mata", "tangan", dan "diri" yang dibanggakan dan dijadikan sifat bagi Allah. Kata-kata itu menunjukkan keadaan, tempat, dan anggota yang layak bagi makhluk yang baru. Kata-kata dalam ayat-ayat di atas dikaitkan kepada Allah yang *qadīm*. Oleh karena itu, sulit dipahami maksud yang sebenarnya. Karena itu pula, ayat-ayat tersebut dinamakan *mutasyābihāt al-ṣifāt*.[33]

Terhadap ayat-ayat tersebut, mazhab Salaf mensucikan Allah dari makna lahiriah kata-kata di atas, karena makna harfiah di atas mustahil bagi Allah. Mereka mengimani sepenuhnya rahasia kandungan makna firman-firman Allah yang serupa itu. Mereka menyerahkan hakikat maknanya kepada Allah.

Lain halnya dengan mazhab Salaf, mazhab Khalaf menafsirkan dan menakwilkan makna kata-kata yang menurut lahiriahnya mustahil bagi Allah. Karena itu, mereka disebut *mu'awwilah* atau mazhab *ta'wīl*. Kata "semayam" mereka artikan "berkuasa menciptakan segala sesuatu tanpa susah payah". Kata "kedatangan Allah" mereka artikan "kedatangan perintahNya". Kata "di atas" mereka artikan "ketinggian yang bukan arah atau jurusan". Kata "di sisiNya" mereka artikan "kewajiban terhadapNya". Kata "wajah Allah" mereka artikan "zat Allah". Kata "mataNya" mereka artikan "perlindunganNya". Kata "tanganNya" mereka artikan "kekuatanNya". Kata "diriNya" mereka artikan "hukumanNya".[34]

Dalam pandangan mazhab Khalaf, semua kata yang mengandung makna "rida", "cinta", "benci", "murka, dan "malu" bagi Allah ditakwil dengan makna *majāz* yang terdekat.[35] Al-Rāzī mempertegas, semua bentuk yang berkaitan dengan psikis (*nafsānīyah*) berupa sayang, senang, bahagia, marah, malu, benci, dan menghina memiliki awal dan akhir. Kata marah misalnya,

[33] Syadzali dan Rofi'i, *Ulumul Qur'an I*, 211.
[34] Ibid.
[35] al-Shāliḥ, *Mabāḥits*, 285.

awalnya adalah bergolaknya darah hati (emosional), sedang puncaknya adalah tercapainya kemudaratan bagi orang yang dibenci. Dalam konteks ini, kata "marah" tidak dapat dihubungkan kepada Allah, demikian juga kata-kata yang identik dengan kata "marah".[36] Dalam hal ini mazhab Khalaf berkata:

كُلُّ صِفَةٍ يَسْتَحِيْلُ حَقِيْقَتُهَا عَلَى اللهِ تَعَالَى تُفَسَّرُ بِلَازِمِهَا.

Setiap sifat yang makna hakikatnya mustahil bagi Allah ditafsirkan dengan kelazimannya.[37]

Al-Qaththān berusaha mengkompromikan dua perbedaan pendapat ulama tersebut dengan merujuknya kepada makna *ta'wīl*. Menurutnya, makna *ta'wīl* ada tiga, yaitu:

1. Memalingkan sebuah lafal dari makna yang kuat (*rājiḥ*) kepada makna yang lemah (*marjūḥ)* karena ada suatu dalil yang menghendakinya.
2. *Ta'wīl* dengan makna tafsir, yaitu pembicaraan untuk menafsirkan kata-kata agar maknanya dapat dipahami.
3. *Ta'wīl* adalah hakikat yang kepadanya pembicaraan dikembalikan. Oleh karena itu, *ta'wīl* yang diinformasikan Allah tentang zat dan sifat-sifatNya ialah hakikat zatNya itu sendiri dan hakikat sifat-sifatNya.[38]

Pandangan ulama yang meletakkan *waqaf* pada kalimat وما يعلم تأويله إلا الله dan menjadikan والراسخون فى العلم sebagai *isti'nāf* mengarah pada makna *ta'wīl* yang ketiga, yakni hakikat yang dimaksud dari suatu perkataan. Karena itu, hakikat zat Allah, esensiNya, kaifiyah, nama, dan sifatNya serta hakikat hari kemudian, semua itu tidak ada yang mengetahui melainkan Allah. Sebaliknya ulama yang berpendapat bahwa *waqaf* terdapat pada kalimat والراسخون فى العلم dan menjadikan *wau* sebagai huruf

---

36 al-Suyūthī, *al-Itqān*, juz 2, 308.
37 Ibid, 307.
38 al-Qaththān, *Mabāḥits*, 218.

'athaf bukan *isti'nāf*, mengartikan *ta'wīl* tersebut dengan arti kedua, yaitu tafsir.[39]

Dengan demikian, sangat jelas bahwa pada hakikatnya tidak ada pertentangan antara kedua pendapat tersebut. Masalah ini hanya berkisar pada perbedaan arti *ta'wīl*.[40] Jika dijelaskan lebih konkret, pernyataan al-Qaththān itu mengandung maksud bahwa pendapat yang memperkenankan *ta'wīl* membolehkan menjelaskan ayat-ayat *mutasyabīhat* agar dapat dipahami maksudnya, tetapi bukan hakikatnya.[41] Sebaliknya pendapat yang tidak memperkenankan *ta'wīl* melarang menanyakan atau mencari-cari maksud dari ayat-ayat *mutasyabīhat*, tetapi bukan berarti ayat *mutasyābihāt* itu tidak dapat dipahami maknanya.

Secara teoritis pandangan mazhab Salaf dan Khalaf bisa dikompromikan. Secara praksis penerapan mazhab Khalaf lebih aktual dan mampu mengikuti perkembangan zaman yang secara ilmiah membutuhkan penakwilan. Era kontemporer adalah era ilmu pengetahuan dan teknologi. Kebutuhan masyarakat ilmiah adalah menafsirkan terhadap ayat-ayat *mutasyābihāt* dalam rangka menemukan berbagai teori baru. Selain itu, kecenderungan masyarakat modern adalah realitas penelitian dan observasi yang hasilnya terukur dan dapat dimanfaatkan oleh masyarakat. Dalam konteks kehati-hatian (*iḥtiyāth*), pandangan mazhab Salaf lebih selamat dan aman. Ketergelinciran salah dalam penafsiran dapat dihindari.

Jika dikaitkan dengan sebab turunnya ayat 7 surat Āli 'Imrān [3], pendapat mazhab Khalaf semakin menampakkan kebenaran. Para mufassir meriwayatkan bahwa ayat ini dan sekitar delapan puluh ayat sesudahnya turun berhubungan dengan orang-orang Kristen Najran. Enam puluh dari mereka telah datang menemui Rasulullah dan menjelaskan serta mengemukakan argumentasi tentang trinitas dan ketuhanan Isa karena diciptakan tidak

---

39 Ibid.
40 Ibid., 219.
41 Ibid.

menurut hukum kebiasaan yang dikenal dalam proses kelahiran manusia. Mereka juga mengemukakan argumen dengan mukjizat yang berlaku pada diri Isa dan keterangan al-Qur'ān sendiri.[42] Peristiwa ini adalah sebab turunnya ayat tersebut.

Merujuk pada sebab turunnya ayat tersebut dapat dipahami bahwa orang-orang Kristen Najran mengeksploitasi ayat-ayat *mutasyābihāt* dalam al-Qur'ān dan menjadikan trinitas sebagai konsep ketuhanan yang ideal tanpa memperhatikan ayat-ayat *muḥkamāt*. Dengan demikian, turunnya beberapa ayat tersebut merupakan penolakan terhadap keyakinan trinitas yang menggunakan ayat-ayat *mustasyābihāt*.

Di antara mazhab Salaf dan Khalaf terdapat Mazhab moderat (*mutawassith*). Mazhab ini mengambil jalan tengah dengan mengkompromikan antara kedua mazhab tersebut. Pelopor mazhab ini adalah al-Rāghib al-Ashfahānī. Dalam pandangannya, ayat-ayat *mutasyabihāt* itu dibagi menjadi tiga. *Pertama*, ayat-ayat yang sama sekali tidak dapat diketahui hakikat maknanya kecuali Allah, misalnya adanya hari kiamat. *Kedua*, ayat-ayat *mutasyabihāt* yang dapat diketahui maknanya melalui berbagai sarana ilmu pengetahuan, misalnya lafal yang asing dan hukum yang abstrak. *Ketiga*, ayat-ayat *mutasyābihāt* yang hanya dapat diketahui maknanya oleh orang-orang yang memiliki ilmu pengetahuan yang sangat mendalam. Di antara mereka adalah Ibn 'Abbās. Dalam suatu peristiwa Rasulullah pernah berdoa:

اَللّٰهُمَّ فَقِّهْهُ فِي الدِّيْنِ وَعَلِّمْهُ التَّأْوِيْلَ.

Ya Allah, berilah Ibn 'Abbās pemahaman yang mendalam tentang agama dan berilah dia ilmu yang dapat mengetahui ta'wīl.[43]

Menurut al-Ashfahānī, zat Allah dan hakikat sifat-sifaNya tidak bisa diketahui melainkan Dia sendiri yang mengetahui. Hal-

---

42 Syadali dan Rofi'i, *Ulumul Quran*, 223.
43 al-Shāliḥ, *Mabāḥits*, 282-283.

hal yang berkaitan dengan informasi al-Qur'ān tentang hal-hal yang gaib hanya Allah yang tahu. Di dalam surat Luqmān [31] ayat 34 Allah berfirman:

إِنَّ اللهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَا ذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِيْ نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوْتُ إِنَّ اللهَ عَلِيْمٌ خَبِيْرٌ.

Sesungguhnya Allah, hanya pada sisiNya pengetahuan tentang hari kiamat. Dialah yang menurunkan hujan dan mengetahui apa yang ada di dalam rahim. Tiada seorangpun yang dapat mengetahui (dengan pasti) apa yang akan diusahakannya besok. Tiada seorangpun yang dapat mengetahui di bumi mana dia akan mati. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal.

Sejalan dengan pendapat al-Ashfahānī adalah pandangan Ibn Daqīq al-'Īd. Menurutnya, jika penakwilan terhadap ayat-ayat *mutasyābihāt* mendekati kebenaran bahasa orang Arab, penakwilan itu dapat diterima.[44] Di dalam surat al-Zumar [39] ayat 56 Allah berfirman:

أَنْ تَقُوْلَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتَى عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللهِ وَإِنْ كُنْتَ لَمِنَ السَّاحِرِيْنَ.

Supaya jangan ada orang yang mengatakan: "Sangat besar penyesalanku atas kelalaianku di sisi Allah, sedang aku sesungguhnya termasuk orang-orang yang memperolok-olokkan (agama Allah)".

Ahli linguistik memberi makna ما فرطت فى جنب dengan ما فرطت فى طاعة الله وأمره, yakni kelalaian taat kepada Allah dan perintah-Nya.[45] Ibn Daqīq al-'Īd memahami kata جنب الله dengan makna hak Allah dan hal-hal yang wajib baginya.[46] Jika

[44] al-Suyūthī, *al-Itqān*, juz 2, 305.
[45] al-Zarkasyī, *al-Burhān*, juz 2, 84.
[46] al-Suyūthī, *al-Itqān*, juz 2, 305.

penakwilan tidak logis dan tidak relevan dengan bahasa Arab, ketentuan itu harus ditangguhkan.[47] Pandangan al-Ashfahānī ini dinilai oleh berbagai kalangan adalah pendapat yang sangat tepat dan dianggap mewakili pendapat ulama yang lain.

C. Penyebab Adanya Ayat *Muḥkam* dan *Mutasyābih*

Penyebab adanya pengklasifikasian terhadap ayat-ayat *muḥkam* dan *mutasyābih* berangkat dari ayat 7 surat Āli 'Imrān [3]. Di dalam ayat ini Allah membedakan antara ayat *muḥkam* dan *mutasyābih*. Menurut mayoritas ulama, ayat *muḥkam* adalah ayat yang sudah jelas maknanya sebagaimana ditegaskan dalam surat Hūd [11] ayat 1, sedang ayat *mutasyābih* adalah ayat yang maksudnya masih samar sehingga memerlukan penafsiran dan penakwilan. Dalam konteks ini, al-Zarqānī[48] dan Abdul Djalal H.A.[49] mengklasifikasikan kesamaran (*mutasyābih*) menjadi tiga hal, yaitu kersamaran pada kata, kesamaran pada makna, dan kesamaran pada kata dan makna.

1. Kesamaran pada Kata

a. Kesamaran dalam kata *mufrad*

Maksud kesamaran dalam kata *mufrad* adalah adanya ketidakjelasan kata *mufrad* karena *gharīb* (asing, isolasi) atau *musytarak* (ganda, ambigius).

- Contoh kesamaran kata *mufrad* yang *gharīb* adalah kata *abban* (أبا) dalam surat 'Abasa [80] ayat 31: وفاكهة وأبا (buah-buahan dan rerumputan). Kata *abban* jarang terdapat dalam al-Qur'ān sehingga asing. Jika tidak ada penjelasan dari ayat berikutnya: متاعا لكم ولأنعامكم (untuk kesenangan kalian dan binatang-binatang ternak kalian), arti kata *abban* sulit dimengerti. Karena ada keterangan ayat berikutnya, arti *abban* menjadi jelas,

47 ibid.
48 al-Zarqānī, *Manāhil*, juz 2, 278-280.
49 Djalal, *Ulumul Qur'an*, 245-252.

yaitu rerumputan seperti bayam, kangkung, dan tanaman sejenisnya yang disukai manusia dan binatang.

- Contoh kesamaran kata *mufrad* yang *musytarak* adalah kata *al-yamīn* (اليمين) dalam ayat 93 surat Shād: فراغ عليهم ضربا باليمين (Lalu dihadapinya berhala-berhala itu sambil memukulnya). Kata *al-yamīn* mempunyai makna ganda yang berarti tangan kanan, kekuasaan, atau sumpah. Arti semua itu relevan untuk kata *al-yamīn* dalam ayat di atas sehingga mengakibatkan kesamaran. Termasuk ayat-ayat *mutasyābihāt* karena samar katanya adalah huruf-huruf *muqātha'ah*.

b. Kesamaran dalam kata *murakkab*

Kesamaran dalam kata *murakkab* karena kata-katanya terlalu singkat dan terlalu luas; atau karena susunan kalimatnya kurang tertib.

- Contoh *tasyābuh* dalam kata *murakkab* yang terlalu singkat adalah firman Allah dalam surat al-Nisā' [4] ayat 3:

وَإِنْ خِفْتُمْ أَنْ لَا تُقْسِطُوْا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعٍ.

Dan jika kalian takut tidak akan berlaku adil terhadap hak-hak perempuan yatim (jika kalian mengawininya), maka kawinilah perempuan-perempuan lain yang kalian cintai dua, tiga, atau empat.

Untuk menerjemahkan ayat itu mengalami kesulitan. Di dalam ayat itu terdapat kata-kata *takut tidak akan berbuat adil terhadap hak-hak perempuan yatim*, tetapi realitasnya justru disuruh mengawini perempuan-perempuan lain dua, tiga, atau empat. Penyebab kesukaran ini karena kalimatnya singkat. Seandainya kali-

matnya dipanjangkan sedikit dengan adanya keterangan yang melengkapinya, misalnya:

وَإِنْ خِفْتُمْ أَنْ لَا تُقْسِطُوْا فِى الْيَتَامَى لَوْ تَزَوَّجْتُمُوْهُنَّ فَانْكِحُوْا مِنْ غَيْرِهِنَّ مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثَلَاثَ وَرُبَاعٍ.

Dan jika kalian takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap hak-hak perempuan yatim seandainya kalian mengawini mereka, maka kawinilah perempuan-perempuan selain mereka yang kalian cintai dua, tiga, atau empat.

Dengan tambahan kalimat di atas, maksudnya akan lebih jelas, yakni orang-orang yang takut tidak akan berlaku adil terhadap hak-hak istri yatim yang harus dijaga status dan hartanya sebagai anak yatim, maka diperintahkan agar mengawini perempuan tidak yatim yang lebih bebas penjagaannya terhadap hak-hak mereka.

- Contoh *tasyābuh* kata *murakkab* karena terlalu luas adalah surat al-Syurā [42] ayat 11: ليس كمثله شيء (Tidak ada sesuatu apa pun yang sepertiNya). Dalam ayat ini kelebihan huruf *kāf* dalam كمثله. Akibatnya, kalimat dalam ayat tersebut menjadi samar artinya karena sulit dimengerti maksudnya. Seandainya huruf *kāf* dibuang, maka maknanya akan jelas.
- Contoh *tasyābuh* kata *murakkab* karena susunannya yang kurang tertib adalah ayat 1 surat al-Kahf [18]:

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِى أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا قَيِّمًا.

Segala puji bagi Allah yang telah menurunkan kepada hamba-hambaNya al-Kitāb dan Dia tidak mengadakan kebengkokan di dalamnya, sebagai bimbingan yang lurus.

Pengertian *Allah tidak menjadikan kebengkokan dalam al-Kitāb dan menjadikannya lurus* sukar dipahami,

karena susunan kalimatnya kurang tertib. Seandainya susunan kalimatnya ditertibkan dengan memindahkan kata قيما sebelum kata ولن يجعل, maksudnya akan lebih mudah dimengerti dan tidak akan samar. Dengan demikian, susunannya menjadi:

اَلْحَمْدُ لِلّهِ الَّذِى أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ قَيِّمًا وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا.

Segala puji bagi Allah yang telah menurunkan kepada hamba-hamba-Nya al-Kitāb sebagai bimbingan yang lurus dan Dia tidak mengadakan kebengkokan di dalamnya.

2. Kesamaran pada Makna Ayat

Terjadinya ayat-ayat mutasyābihāt karena adanya kesamaran pada makna ayat, misalnya makna sifat Allah dan makna keadaan hari kiamat, kenikmatan surga, atau siksa neraka. Kesamaran pada makna ayat yang berkaitan dengan sifat Allah, misalnya surat al-Fatḥ [48] ayat 10:

إِنَّ الَّذِيْنَ يُبَايِعُوْنَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُوْنَ اللهَ يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيْهِمْ.

Sesungghunya orang-orang yang berjanji setia kepadamu adalah mereka yang sungguh-sungguh berjanji setia kepada Allah. Tangan Allah di atas tangan mereka.

Kesamaran pada makna ayat yang berkaitan dengan hari kiamat, kenikmatan sorga, dan siksa neraka adalah firman Allah surat al-Anbiyā' [21] ayat 47, surat Muḥammad [47] ayat 15, dan surat Hūd [11] ayat106:

وَنَضَعُ الْمَوَازِنَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَى بِنَا حَاسِبِيْنَ.

Kami akan memasang timbangan yang tepat pada hari kiamat, maka tidak seorangpun yang dirugikan. Dan jika (amalan itu) hanya seberat biji sawi pasti

Kami mendatangkan (pahala)nya. Dan cukuplah kami sebagai pembuat perhitungan.

مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُوْنَ فِيْهَا أَنْهَارٌ مِنْ مَاءٍ غَيْرِ اٰسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِنْ خَمْرٍ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِيْنَ وَأَنْهَارٌ مِنْ عَمَلٍ مُصَفًّى.

Perumpamaan (penghuni) sorga yang dijanjikan kepada orang-orang yang bertakwa yang di dalamnya ada sungai-sungai dari air yang tiada berubah rasa dan sungai-sungai dari air susu yang tidak akan berubah rasanya, sungai-sungai dari khamer yang lezat rasanya bagi peminumnya dan sungai-sungai dari madu yang disaring.

وَأَمَّا الَّذِيْنَ شَقَوْا فَفِى النَّارِ لَهُمْ فِيْهَا زَفِيْرٌ وَشَهِيْقٌ.

Adapun orang-orang yang celaka, maka (tempatnya) di dalam neraka, di dalamnya mereka mengeluarkan dan menarik nafaṣ dengan merintih).

Rasio manusia tidak bisa menjangkau semua itu, sehingga makna-maknanya sulit ditangkap. Dalam konteks sorga, pengertian tersebut bertentangan dengan hadis Rasulullah:

مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ وَلَا أُذُنٌ سَمِعَتْ وَلَا خَطَرٌ فِى قَلْبِ الْبَشَرِ.

Sesungguhnya surga itu tidak pernah terlihat oleh mata, tidak pernah terdengar oleh telinga, dan tidak pernah tergores dalam hati manusia.

3. Kesamaran pada Kata dan Makna Ayat

Terjadinya *mutasyābihā*t karena kesamaran dalam kata dan makna, misalnya firman Allah surat al-Baqarah [2] ayat 189:

وَلَيْسَ الْبِرَّ بِأَنْ تَأْتُوْا الْبُيُوْتَ مِنْ ظُهُوْرِهَا وَلٰكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى.

Dan bukanlah kebajikan memasuki rumah-rumah dari belakangnya, tetapi kebajikan itu adalah orang-orang yang bertakwa.

Orang yang tidak mengerti adat kebiasaan bangsa Arab pada masa Jahiliah, tidak akan paham terhadap maksud ayat tersebut. Kesamaran dalam ayat di atas terjadi pada katanya karena terlalu singkat dan terjadi pula pada maknanya karena termasuk adat kebiasaan khusus orang Arab yang tidak mudah diketahui oleh bangsa-bangsa lain.

Jika ayat tersebut diperluas sedikit dengan menambah kata-kata: إن كنتم محرمين بحج أوعمرة (Jika kalian sedang melakukan *iḥrām* untuk haji atau umrah), makna ayat tersebut akan lebih mudah dimengerti.

Aspek kesamaran kata dan makna, terdapat lima hal sebagai berikut:

a. Aspek cara, yaitu suatu cara melaksanakan kewajiban yang diperintah Allah, misalnya perintah Allah utuk mengigatNya dalam surat Thāhā [20] ayat 14:

إِنَّنِى أَنَا اللهُ لَا إِلٰهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِى وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِيْ.

Sesungguhnya Aku ini adalah Allah, tidak ada Tuhan selain Aku, maka sembahlah aku dan dirikanlah salat untuk mengingatKu.

Dalam ayat tersebut terdapat kesamaran, yaitu cara mengingat Allah. Allah hanya memberi instrumen megingat Allah dan tidak menjelaskan cara mengingatNya.

b. Aspek kuantitas, yaitu jumlah yang dihitung baik secara umum maupun secara khusus, misalnya firman Allah dalam surat al-Taubah [9] ayat 5:

فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ فَاقْتُلُوْا الْمُشْرِكِيْنَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوْهُمْ وَخُذُوْهُمْ وَاحْصُرُوْهُمْ وَاقْعُدُوْا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ.

Apabila bulan-bulan Haram itu sudah habis, maka bunuhlah orang-orang musyrik di mana saja kalian menemukan mereka dan tangkaplah mereka. Kepunglah mereka dan intailah di tempat pengintaian.

Di dalam ayat tersebut terdapat kesamaran kuantitas, karena

batas jumlah orang-orang musyrik yang harus dibunuh tidak disebutkan.

c. Aspek waktu, yaitu kesamaran waktu yang terletak pada keumuman petunjuk ayat al-Qur'ān, misalnya surat Āli 'Imrān [3] ayat 102:

يَاأَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اتَّقُوْا اللهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلَا تَمُوْتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُوْنَ.

Wahai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah sebenar-benar takwa kepadaNya; dan janganlah sekali-kali kalian mati melainkan dalam keadaan beragama Islam.

Di dalam ayat tersebut terdapat perintah Allah kepada orang-orang beriman agar selalu bertakwa tanpa batas. Waktu yang tidak terbatas mengandung kesamaran dari segi waktu, karena tidak ada kejelasan di dalam ayat di atas tentang batas waktu bertakwa.

d. Aspek tempat, yaitu kesamaran tempat baik kata maupun makna yang terdapat dalam ayat-ayat *muḥkmāt* dan *mutasyābihāt*, misalnya firman Allah dalam surat al-Baqarah [2] ayat 189:

يَسْأَلُوْنَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيْتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوْا الْبُيُوْتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَلٰكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَاتَّقُوْا اللهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ.

Mereka bertanya kepadamu tentang bulan sabit. Katakanlah: "Bulan sabit itu adalah tanda-tanda waktu bagi manusia dan (bagi ibadah) haji; dan bukanlah kebajikan memasuki rumah-rumah dari belakangnya, tetapi kebajikan itu ialah kebajikan orang yang bertakwa. Dan masuklah ke rumah-rumah itu dari pintu-pintunya; dan bertakwalah kepada Allah agar kalian beruntung.

Di dalam ayat tersebut terdapat kesamaran tempat yang dimaksud oleh potongan ayat "di balik rumah." Posisi persisnya masih ada kesamaran.

e. Aspek syarat, yaitu syarat dalam melaksanakan kewajiban yang dapat dinilai sah baik ibadah maupun muamalah, misalnya syarat kewajiban salat dan nikah.

D. Hikmah Adanya Ayat-ayat *Muḥkam* dan *Mutasyābih*

1. Hikmah Adanya Ayat-ayat *Muḥkam*
   a. Dalam konteks agama, manusia dituntut mencari rahmat. Adanya ayat-ayat *muḥkam* dapat memberikan rahmat bagi orang yang tidak memiliki kemampuan bahasa Arab. Manusia dapat memahami ayat *muḥkam* secara mudah tentang maksud yang terkandung di dalamnya. Dengan demikian, mereka mampu menghayati arti dan maksud yang terkandung di dalamnya sehingga mereka mudah mengamalkan.
   b. Dalam konteks motivasi, manusia dapat terdorong untuk memahami, menghayati, dan mengamalkan ayat-ayat al-Qur'ān. Ungkapan ayat yang dapat dipahami dan mudah dimengerti dapat mendorong mereka untuk selalu beraktualisasi diri dengan isi kandungan al-Qur'ān.
   c. Dalam konteks pengajaran, manusia tidak mengalami kesulitan dalam mempelajari isi kandungan al-Qur'ān. Kata-kata yang tertuang di dalam ayat-ayat *muḥkam* sangat jelas arti dan maksudnya. Dengan demikian, mereka tidak membutuhkan penafsiran terhadap ayat tersebut.
2. Hikmah Adanya Ayat-ayat *Mutasyābih*
   a. Dalam konteks normatif, rasio manusia memiliki keterbatasan dalam menganalisis ayat-ayat *mutasyabih*. Untuk itu, diperlukan perenungan ulang terhadap keterbatasan berpikir itu sendiri untuk menyadari bahwa pemikiran manusia adalah terbatas.
   b. Dalam konteks kesadaran, manusia pada dasarnya diuji oleh Allah. Realitas kehidupan yang abstrak di hari akhir seperti adanya hari kiamat, adanya kenikmatan sorga, adanya siksaan neraka merupakan ujian bagi manusia.

Semua itu adalah hal yang gaib dan membutuhkan kesadaran untuk menerima.

c. Dalam konteks diskursus, para intelektual berusaha mengkomparasikan pandangan ulama baik yang pro maupun yang kontra. Dengan memperhatikan pandangan ulama yang tidak sama dan logika berpikir yang variatif, mereka dituntut untuk mengambil pendapat yang mendekati kebenaran. Pendapat manusia adalah relatif dan membutuhkan penelaahan ulang secara komprehensif dengan merujuk kepada pandangan ulama tersebut. Dengan demikian, capaian maksimal untuk mendekati kebenaran tercapai.

d. Dalam konteks isyarat, kandungan al-Qur'ān tertuju kepada orang-orang yang khusus dan orang-orang yang umum. Bagi orang-orang yang khusus, sebagian isi al-Qur'ān tertuang dengan bahasa yang memiliki sastra yang sangat tinggi. Dalam hal ini, hanya orang-orang yang khusus yang dapat mengetahui. Bagi orang awam, memahami al-Qur'ān adalah hal yang sulit dan membutuhkan usaha yang maksimal. Oleh karena itu, sebagian besar al-Qur'ān diungkapkan dengan bahasa yang lugas dan mudah dipahami.

e. Dalam konteks spiritual, adanya ayat-ayat *mutasyābah* memberikan dorongan kepada manusia untuk membersihkan diri dari sikap ego yang mengarah pada kesombongan intelektual. Berzikir kepada Allah sebagai proses penjernihan diri terhadap pemahaman atas ayat-ayat *mutasyabih* mengantarkan pada sikap rendah diri.

f. Dalam konteks sikap, Allah menegur orang-orang yang menafsirkan atau menakwilkan ayat-ayat *mutsyābih* tanpa dasar ilmu. Sebaliknya, Allah memperkenankan kepada orang yang memiliki ilmu sangat mendalam menafsirkan atau manakwilkan ayat-ayat *mutsyābih*. Dengan demikian, keterbatasan ilmu seseorang diharapkan memiliki sikap sesuai kemampuan.

DAFTAR PUSTAKA

‘Abd al-Azīz, Amir. *Dirāsah fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Furqān, 1983.

-----. *al-Sabab wa al-Ushuliyyūn*. t.t.p.: Lajnat al-Buḥūts wa al-Ta’līf wa al-Tarjamah wa al-Nasyr, 1980.

‘Abduh, Muḥammad. *Risālat al-Tauhīd*. Beirut: Dār al-Syurūq, 1994.

-----. *Tafsīr Juz ‘Amma*. Kairo: Dār al-Hilāl, 1968.

‘Abd al-Qādir, Muḥammad Thāhir. *Mas’alat al-Takhshīsh al-‘Ām bi al-Sabab*. t.t.p.: Jāmi‘at Umm al-Qur’ān, 1983.

-----. *Tārīkh al-Qur’ān*. Mesir: Mushthafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1953.

Abdul Wahid, Romli. *Ulumul Qur’an*. Jakarta: Rajawali, 1994.

al-A‘dhamī, Muḥammad Mushthafā. *Kuttāb al-Nabiy Shallā Allāh ‘alaihi wa Sallama*. Beirut: Makatabat al-Islāmī, 1401 H.

Ali, Atabik dan Muhdlor, Ahmad Zuhdi. *Kamus Kontemporer Arab-Indonesia*. Yogyakarta: Yayasan Ali Maksum Pondok Pesantren Krapyak, 1996.

al-Alūsī, Shihāb al-Dīn. *Tafsīr Rūḥ al-Ma'ānī*. juz 16 Kairo: al-Munīrīyah, 1980.

Amal, Taufik Adnan. *Islam dan Tantangan Modernitas*. Bandung: Mizan, 1993.

-----. *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'ān*. Yogyakarta: Forum Kajian Budaya dan Agama, 2001.

Anshari, Endang Saifuddin. *Ilmu, Filsafat, dan Agama*. Surabaya: Bina Ilmu, 1993.

Anwar, Abu. *Ulumul Qur'an: Sebuah Pengantar*. Jakarta: Penerbit Amzah, 2005.

Anwar, Rosihan. *Pengantar Ulumul Quran*. Bandung: Penerbit CV Pustaka Setia, 2009.

Athaillah, A. *Sejarah al-Qur'an: Verifikasi tentang Otentikasi al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.

Ayyūb, Ḥasan. *al-Ḥadīts fī 'Ulūm al-Qur'ān wa al-Ḥadīts*. Mesir: Dār al-Salām, 2007.

Aziz, Moh. Ali. *Mengenal Tuntas al-Qur'an*. Surabaya: Imtiyaz, 2012.

al-Baghawī, Abū Muḥammad al-Farrā'. *Syarḥ al-Sunnah*. Riyad: Ri'āsat al-Buḥūts al-'Ilmīyah wa al-Iftā' wa al-Da'wah wa al-Irsyād, 1400 H.

-----. *Tafsīr Ma'ālim al-Tanzīl*. jilid 1. Mesir: Maktabat Tijārīyah, t.t.

Baiquni, A. *Islam dan Ilmu Pengetahuan Modern*. Bandung: Pustaka, 1983.

Bik, Muḥammad Ḥudlarī. *Tārīkh al-Tasyrī‘ al-Islāmī.* Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 2007.

al-Biqā’ī, Burhān al-Dīn Ḥasan Ibrāhīm bin ‘Umar. *Nadhm al-Durar fī Tanāsub al-Ayāt wa al-Suwar*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1995.

Bint al-Syāthi’. *al-Tafsīr al-Bayānī li al-Qur’ān al-Karīm*. vol. 1. Mesir: Dār al-Ma‘ārif, 1990.

al-Bukhārī, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Isma‘īl. *Shaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: al-Maktabah al-‘Ashrīyah, 2012.

al-Būthī, Muḥammad Sa‘īd Ramadlān. *Min Rawā’i‘ al-Bayān*. Beirut: Dār al-Fikr, 1977.

Chirzin, Muhammad. *al-Qur’ān dan ‘Ulūm al-Qur’ān*. Yogyakarta: Dana Bhakti Prima Yasa, 1998.

Denffer, Ahmad von. *Ilmu al-Qur’an: Pengantar Dasar*. ter. Ahmad Nasir Budiman. Jakarta: Rajawali Press, 1988.

al-Dzahabī, Muḥammad Ḥusain. *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*. juz 1. Mesir: Mathba‘at al-Madanī, 1995.

Farjānī, Muḥammad Rajab. *Kaifa Nata‘abbad ma‘a al-Mushḥaf*. t.t.p.: Dār al-I‘tishām, 1978.

H.A., Abdul Djalal. *Ulumul Qur’an*. Surabaya: Bina Ilmu, 1998.

al-Hamasyī, Muḥammad Ḥasan. *al-Qur’ān al-Karīm: Tafsīr Bayyin ma‘a Asbāb al-Nuzūl li al-Suyūthī*. Beirut: Dār al-Rāsyid, t.t.

Hamid, Shalahuddin. *Study Ulumul Quran*. Jakarta: Intimedia Ciptanusantara, t.t.

al-Ḥijāzī, *al-Tafsīr al-Wadlīḥ*. jilid 3. t.t.p.: t.p., t.t.

Hitti, Philip K. *Islam: A Way of Life*. New York: Henry Regnery, 1971.

Ibn Ḥazm. *Jawāmi' al-Sīrah*. Mesir: Dār al-Ma'ārif, t.t.

Ibrāhīm, Muḥammad Ismā'īl. *al-Qur'ān wa I'jāzuhū al-'Ilmī*. Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.t.

Al Ibyariy, Ibrahim. *Pengenalan Sejarah al-Qur'an*. ter. Saad Abdul Wahid. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1995.

Izzan, Ahmad. *Metodologi Ilmu Tafsir*. Bandung: Tafakkur, 2009.

-----. *Ulumul Qur'an: Telaah Tekstual dan Kontekstual Alquran*. Bandung: Tafakkur, 2005.

al-Jauzī, Ibn al-Qayyim. *al-Qawā'id al-Musyawwaq ilā 'Ulūm al-Qur'ān wa 'Ilm al-Bayān*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, t.t.

al-Kilābī, Muḥammad bin Aḥmad al-Jazzī. *Kitāb al-Tashīl li 'Ulūm al-Tanzīl*. jilid 1. Beirut: Dār al-Fikr, t.t.

Khan, Waheeduddin. *Islam Menjawab Tantangan Zaman*. ter. A. Rafi'i Usman. Bandung: Pustaka, 1983.

Khon, Abdul Majid. *Praktikum Qira'at: Keanehan Bacaan al-Qur'an; Qira'at 'Ashim dari Hafash*. Jakarta: Penerbit Amzah, 2007.

al-Khūlī, Amīn. *Manāhij al-Tajdīd fī al-Naḥw wa al-Balāghah wa al-Tafsīr wa al-Adab*. Kairo: al-Hai'ah al-Mishrīyah al-'Āmmah li al-Kitāb, 1995.

Madjid, Nurcholish. *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, ed. Budhi Munawar Rachman. Jakarta: Paramadina, 1995.

Madyan, Ahmad Syams. *Peta Pembelajaran al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.

Mahmud, Muh. Natsir. "Karakteristik Tafsir Muhammad 'Abduh," dalam *Jurnal Studi-studi Islam*. Bandung: Yayasan Muthahhari, 1993.

al-Mālikī, ‘Alwī bin Sayyid ‘Abbās. *Faidl al-Khabīr wa Khulāshat al-Taqrīr*. t.t.p.: Nūr al-Tsaqāfah al-Islamīyah, 1960.

Ma’lūf, Loeis. *al-Munjid fī al-Lughah wa al-A‘lām*. Beirut: Dār al-Masyriq, 1986.

Nata, Abudin. *Al-Qur’an dan Hadits*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1995.

Nawawi, Rif‘at Syauqi dan Hasan, M. Ali. *Pengantar Ilmu Tafsir*. Jakarta: Bulan Bintang, 1988.

Petrik, George Thomas White. *Introduction to Philosophy*. London: t.p., 1985.

al-Qaththān, Mannā‘. *Mabāḥits fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. t.t.p.: Mansyūrāt al-‘Ashr al-Ḥadīts, 1990.

al-Qāsimī, Muḥammad Jamāl al-Dīn. *Maḥāsin al-Ta’wīl*. Mesir: Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabīyah, 1957.

al-Qusyairī al-Naisābūrī, Abū al-Ḥusain Muslim bin Ḥajjāj. *Shaḥīḥ Muslim*. Beirut: Dār al-Fikr, 2010.

Quthb, Sayyid. *Fī Dhilāl al-Qur’ān*. juz 1. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Tijārāt al-‘Arabīyah, 1386 H.

-----. *Keindahan al-Qur’ān yang Menakjubkan*. ter. Bahrun Abu Bakar. Jakarta: Rabbani Press, 2004.

Rahman, Fazlur. *Tema Pokok al-Qur’ā*n, ter Anas Mahyuddin. Bandung: Pustaka, 1996.

al-Rāzī, Fakhr al-Dīn. *Tafsīr Mafātīḥ al-Gaib*. juz 1 Baghdad: al-Mutsannā, t.t.

Ridlā, Muḥammad Rasyīd. *Tafsīr al-Qur’ān al-Ḥakīm: Tafsīr al-Manār*. juz 5. Kairo: Dār al-Fikr, 1973.

Ar-Rumi, Fahd bin Abdurrahman. *Ulumul Qur'an: Studi Kompleksitas al-Qur'an*. ter. Amirul Hasan dan Muhammad Halabi. Yogyakarta: Penerbit Titian Ilahi Press, 1997.

al-Shābūnī, Muḥammad 'Alī. *Rawā'i' al-Bayān: Tafsīr Ayāt al-Aḥkām mina al-Qur'ān*, juz 1. Beirut: Dār al-Kutub, 1987.

-----. *al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Mesir: Dār al-Shābūnī, 2003.

al-Shāliḥ, Shubḥī. *Mabāḥits fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Malāyīn, 1988.

Ash Shiddieqy, Teungku Muhammad Hasbi. *Ilmu-ilmu al-Qur'an*. Jakarta: Bulan Bintang, 1988.

-----. *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur'an/Tafsir*. Jakarta: Bulan Bintang, 1980.

-----. *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur'an/Tafsir*. Semarang: PT Pustaka Rizki Putra, 2000.

Shihab, M. Quraish et.al. *Sejarah dan 'Ulumul Qur'ān*. ed. Azyumardi Azra. Jakarta: Penerbit Pustaka Firdaus, 1999.

-----. *Membumikan Al-Qurān: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Penerbit Mizan, 1994.

-----. *Tafsir al-Mishbāh*. vol. 5. Jakarta: Lentera Hati, 2002.

-----. *Wawasan al-Qur'an*. Bandung: Mizan, 1999.

Syadzali, Ahmad dan Rofi'i, Ahmad. *Ulumul Quran I*. Bandung: CV Pustaka Setia, 1997.

Syafe'i, Rachmat. *Pengantar Ilmu Tafsir*. Bandung: Penerbit Pustaka Setia, 2006.

Syahhāthah, 'Abd Allāh Muḥammad. *Manhaj al-Imām Muḥammad 'Abduh fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*. Mesir: Rasā'il al-Jāmi'ah, t.t.

-----. *‘Ulūm al-Qur’ān wa al-Tafsīr*. Kairo: Dār al-I‘tishām, 1982.

Suma, Muhammad Amin. *Studi Ilmu-ilmu al-Qur’ān I*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000.

al-Suyūthī, Jalāl al-Dīn. *Asrār Tartīb al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1986.

-----. *Itmām al-Dirāyah*. Mesir: ‘Īsā al-Bābī al-Ḥalabī, t.t.

-----. *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. jilid 1 dan 2. Beirut: Dār al-Fikr, 2008.

Thabbārah, ‘Afīf ‘Abd al-Fattāh. *Rūḥ al-Dīn al-Islāmī*. Beirut: Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn, t.t.

al-Thabāthabā‘ī, Muḥammad Ḥusain. *al-Qur’ān fī al-Islām*. Teheran: Markaz I‘lām al-Dzikrā al-Khāmisah li Intidhār al-Tsaurah al-Islāmīyah, t.t.

Thaha, Mahmud Muhammad. *Arus Balik Syari‘ah*. ter. Khairon Nahdiyyin. Yogyakarta: Penerbit LKiS, 2003.

al-Turmudzī, Muḥammad bin ‘Īsa bin Saurah. *Sunan al-Turmudzī*, juz 5. Beirut: al-Maktabah al-‘Ashrīyah, 2009.

Usman. *Ulumul Qur’an*. Yogyakarta: Penerbit Teras, 2009.

al-Wāḥidī, Abū al-Ḥasan ‘Alī bin Aḥmad. *Asbāb al-Nuzūl*. Kairo: al-Ḥalabi, 1968.

Wijaya, Aksin. *Arah Baru Studi Ulum al-Qur’an: Membawa Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya*. Yogyakarta: Penerbit Pustaka Pelajar, 2009.

Yusuf, Kadar M. *Studi al-Qur’an*. Jakarta: Penerbit Amzah, 2012.

Zaid, Nashr Ḥāmid Abū. *Mafhūm al-Nash: Dirāsah fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Beirut: Markaz al-Tsaqafī al-‘Arabī, 2000.

al-Zamakhsyarī, Abū al-Qāsim Maḥmūd bin 'Umar. *al-Kasysyāf 'an Ḥaqā'iq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl.* juz 2. Beirut: Dār al-Fikr, t.t.

al-Zarkasyī, Badr al-Dīn Muḥammad bin 'Abd Allāh. *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān.* juz 1. Beirut: Mansyūrāt al-Maktabah al-'Ashriyah, 1972.

al-Zarqānī, 'Abd al-'Adhīm. *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān.* juz 1. Beirut: Dār al-Fikr, 1988.

al-Zuḥailī, Wahbah. *al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Syarī'ah wa al-Manhaj.* juz 1. Beirut: Dār al-Fikr, 1998.

Zuhdi, Masyfuk. *Pengantar 'Ulum al-Qur'an.* Surabaya: Bina Ilmu, 1993.

RIWAYAT HIDUP

Nama lengkap Sahid HM adalah Dr. H. Sahid Heri Mentri, M.Ag. Dia lahir di Surabaya pada Maret 1968 dari seorang ayah yang bernama Achmad Mubarok (almarhum) dan Hj. Sufriyah. Pekerjaan sehari-hari adalah dosen Fakultas Syariah dan Hukum UIN Sunan Ampel Surabaya. Pangkat/ golongan adalah Lektor Kepala (IV/b) dan sekarang menjabat sebagai Dekan Fakultas Syariah dan Hukum UIN Sunan Ampel. Selain sebagai dekan, dia adalah Pengasuh Pesantren Al-Qur'an Asy-Syahadah di Surabaya.

Pada tahun 2004 dia kawin dengan seorang gadis yang sekaligus menjadi mahasiswinya, Dewi Isrofin, S.H.I. Dia dikaruniai empat anak, yaitu Fikri Ali Jauhari, Alya Syarfa Majda, Unais Fatih Solih, dan Nilna Muna Ulfia.

Dia tinggal di Jl. Tambak Wedi Lebar Blok G Nomor 7 Surabaya (dekat Tol Suramadu). Kontak person yang bisa duhubungi 031-3761204, 031-70297135, 08165440935, 081234000735 atau

ke alamat email: sahidhm@yahoo.co.id

Ketika kecil, Sahid belajar al-Qur'ān kepada ayahnya sendiri. Setelah Shalat Maghrib dan Subuh, belajar al-Qur'ān kepada ayahnya menjadi rutinitas. Dia kemudian sekolah di SD Ghufron Faqih Surabaya dan tamat pada 1982. Pada saat kelas 4-6 di SD, selain belajar kitab kepada ayahnya sendiri, dia belajar kitab *safīnat al-Najā, Sullam al-Tawfīq*, dan *Riyāḍ al-Ṣāliḥīn* kepada Kiai Moch. Bahri di Kebun Dalem.

Setelah tamat SD, ayahnya menginginkan dia menghafal al-Qur'ān, tapi dia menolak. Dia ingin tetap melanjutkan SLTP di Surabaya tapi ayahnya tidak mengizinkan. Dia kemudian dikirim ke Pondok Pesantren Nurul Ulum Sampang Madura agar belajar kitab. Meskipun hatinya memberontak, dia tetap mengikuti anjuran ayahnya. Dia berkeyakinan bahwa ayahnya bertujuan baik. Dia berada di Pesantren Nurul Ulum selama 4 tahun mulai tahun 1982 sampai 1986. Selain sekolah di Ponpes Nurul Ulum, dia sekolah di MTs Tanwirul Islam Sampang Madura dan tamat pada tahun 1986.

Tamat dari Pondok Pesantren di Sampang, dia langsung ke Gontor Ponorogo. Dia terinspirasi oleh majalah yang bercerita tentang Pondok Pesantren Modern Gontor yang bercerita mengenai potensi alumni yang menguasai bahasa Arab dan Ingris. Ketika di Gontor, kondisi cuaca tidak mendukung. Dia selalu sakit-sakitan karena terlalu dingin. Selain itu, pelajaran yang kurang menekankan kitab kuning menjadi tidak menarik dalam hatinya.

Dalam kebingungan, melalui shalat istikharah, dia memutuskan untuk melanjutkan ke Pondok Pesantren Tebuireng yang sebelumnya telah mendapat informasi tentang Pesantren yang didirikan oleh KH. A. Hasyim Asy'ari. Di Pondok Pesantren ini dia melanjutkan ke Madrasah Aliyah Salafiyah Syafi'iyah (MASS) Tebuireng. Sambil sekolah formal, dia mengaji beberapa kitab yang secara bebas boleh diambil. Dengan banyaknya pengajian kitab yang ditawarkan, para santri dapat memilih sesuai kemampuan. Pada tahun 1989, dia tamat dari MASS Aliyah Tebuireng.

Tamat dari Tebuireng, dia berkeinginan melanjutkan ke Universitas al-Azhar Mesir. Ibunya tidak memberikan izin. Karena tidak mendapat restu dari ibu, pada tahun 1989 dia melanjutkan ke Fakultas Syariah IAIN Sunan dan tamat tahun 1994. Pada tahun 1995, dia diterima sebagai Calon Dosen Fakultas Syariah IAIN Sunan Ampel dan dinas pada tahun 1996. Pada tahun 1997 SK PNS turun. Mengalami kebosanan sebagai tenaga administratif dan keinginan yang kuat untuk melanjutkan studi, tahun 1997 dia melanjutkan di PPs (S2) IAIN Sunan Ampel.

Tahun 2002 PWNU Jawa Timur mempunyai program untuk memberikan beasiswa kepada kader potensial. Pada saat itu Sahid aktif di PWNU sebagai Ketua LTN NU Jawa Timur yang sebelumnya menjadi Sekretaris LDNU Jawa Timur. Karena dia termasuk orang yang mendapat beasiswa selama 6 semester, pada tahun 2003 dia melanjutkan S3 di PPs IAIN Sunan Ampel dan tamat tahun 2009.

Di antara karya-karya ilmiah berupa buku yang pernah diterbitkan adalah

1. *Akidatul Islam: Suatu Kajian yang Memposisikan Akal sebagai Mitra Wahyu* (Penyadur). Surabaya: Al-Ikhlas, 1996.
2. *Akidatul Mukmin* (Penerjemah). Jakarta: Pustaka Amani, 1998.
3. *Risalah Mimbar Khutbah Jumat* (Penyunting). Surabaya: PWNU Jawa Timur, 2002.
4. *Profil NU Jawa Timur Indonesia-Ingris-Arab* (Penyunting). Surabaya: LTN NU Jawa Timur, 2007.
5. *Sarung dan Demokrasi: Dari NU untuk Peradaban Keindonesiaan* (Editor). Surabaya: Khalista, 2008.
6. *Pornografi dalam Kajian Fiqh Jināyah*. Surabaya: Sunan Ampel Press, 2011.
7. *Epistemologi Hukum Pidana Islam: Dasar-dasar Fiqh Jināyah*. Surabaya: Pustaka Idea, 2015.

Selain buku, dia juga menulis beberapa artikel yang dipublikasikan, di antaranya adalah

1. *Sejarah Evolusi Sunnah: Studi Pemikiran Fazlur Rahman* (Ponorogo: Jurnal Pemikiran Islam "Al-Tahrir", vol. 11, no. 1, Mei 2011).
2. *Konsep Pendidikan Etika Sufistik-Filosofis al-Ghazālī* (Mataram: Jurnal Keislaman "Ulumuna", vol. XV, no. 1 Juni 2011).
3. *Formalisasi Syariat Islam dalam Pandangan Kiai NU Struktural* (Mataram: Jurnal Penelitian Keislaman, vol. 7, no. 2 Juni 2011).
4. *Rekonstruksi Fiqh Jināyah terhadap Perda Syariat Islam* (Surabaya: Jurnal Studi Keislaman "Islamica", vol. 6, no. 2 Maret 2012).
5. *Tinjauan Syarī'ah terhadap Hukum Pidana Mati: Studi Keadilan dan Kemanusiaan dalam Konteks Indonesia* (Surabaya: Jurnal Hukum dan Perundangan Islam "al-Daulah", vol. 2, no. 1 April, 2012.

Memahami al-Qur'ān adalah pekerjaan yang terus-menerus dan berlangsung tanpa henti. Studi ini merupakan usaha memahami pesan Allah untuk mentransformasikan isi kandungan al-Qur'ān dalam realitas kontemporer. Karena pemahaman manusia hanya sampai pada derajat pemahaman yang bersifat relatif, maka pesan Allah dalam al-Qur'ān dari masa ke masa tidak selamanya dipahami secara sama. Ia dipahami berdasarkan situasi dan kondisi yang melingkupi realitas. Pemahaman semacam ini membutuhkan disiplin ilmu yang disebut 'ulūm al-Qur'ān. Dengan 'ulūm al-Qur'ān, otentifikasi al-Qur'ān akan menampakkan validitasnya.

Buku 'Ulūm al-Qur'ān: Memahami Otentifikasi al-Qur'ān adalah dasar pijakan normatif-transformatif untuk mengkaji ayat-ayat al-Qur'ān. Buku ini membahas kerangka konseptual 'ulūm al-Qur'ān, sejarah pertumbuhan 'ulūm al-Qur'ān, al-Qur'ān sebagai bukti kebenaran, wahyu dalam konteks turunnya al-Qur'ān, historitas penulisan mushaf al-Qur'ān, asbāb al-nuzūl, munāsabah dalam al-Qur'ān, makkīyah dan madanīyah, muḥkam dan mutasyābih. Aksentuasi studi ini diorientasikan pada ketentuan bahwa al-Qur'ān adalah otentik.

Berpijak pada pembahasan tersebut, buku ini penting menjadi pegangan bagi kalangan akademisi, terutama bagi dosen dan mahasiswa. Selain itu, masyarakat umum dapat juga menjadikan pegangan dalam memahami isi kandungan al-Qur'ān.

Jln. Bendulmerisi Gg. Sawah 2-A
RT I/RW III Wonocolo Surabaya Jatim
e-mail: idea_pustaka@yahoo.co.id
Telp. 081225116142

ISBN: 978-602-73806-1-5